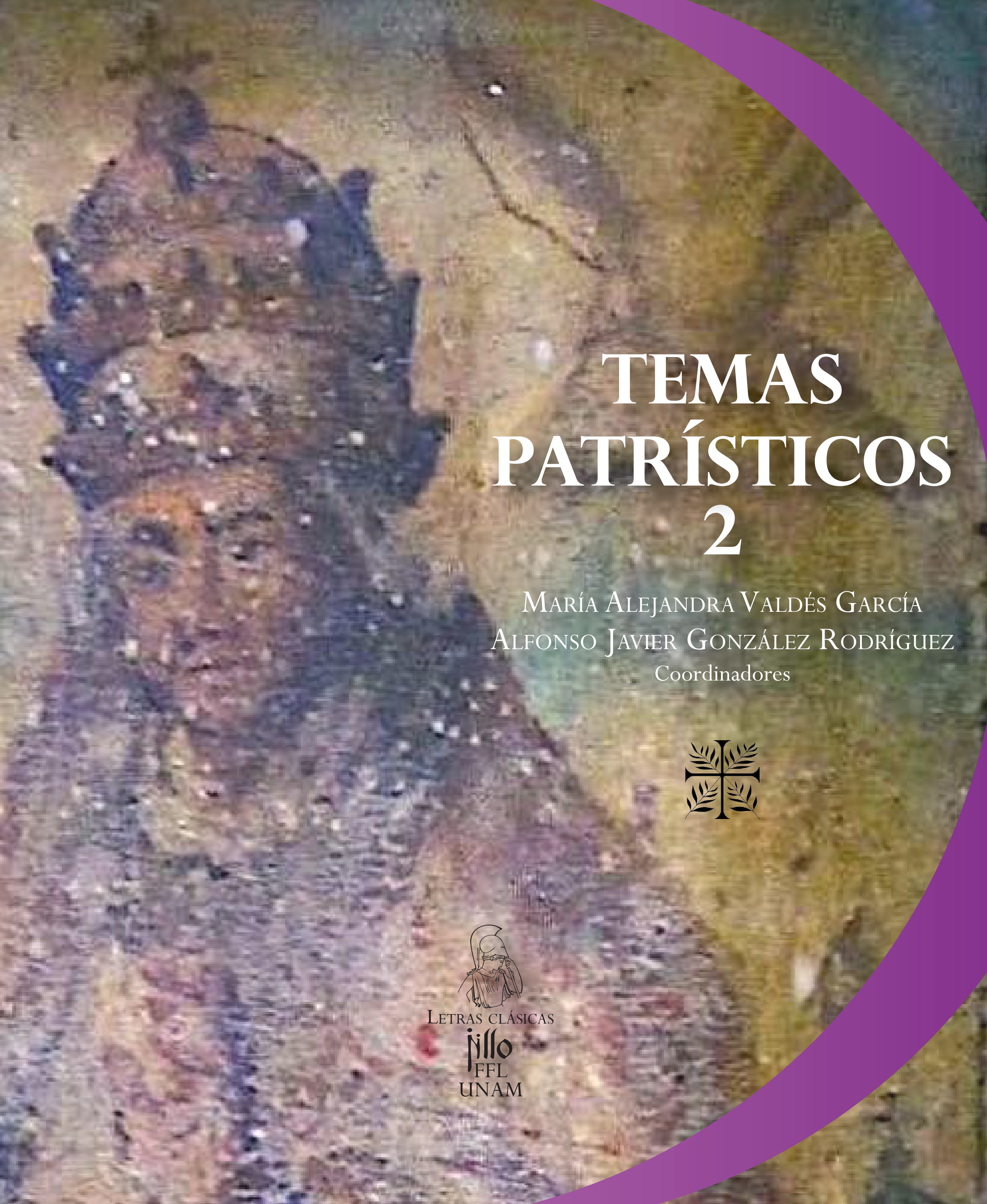


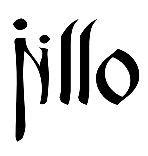
# TEMAS PATRÍSTICOS 2

María Alejandra Valdés García
Alfonso Javier González Rodríguez
Coordinadores

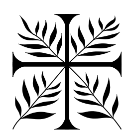
Letras clásicas
FFL
UNAM

SERIE IN ILLO

# TEMAS PATRÍSTICOS 2



COLECCIÓN APROXIMACIÓN A LA PATRÍSTICA



MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
ALFONSO JAVIER GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
*(coordinadores)*

# TEMAS PATRÍSTICOS 2

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



La presente edición: *Temas patrísticos 2*,
fue realizada en el marco del proyecto
UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403618:
«Aproximación a la patrística: colección de textos»

Primera edición: octubre de 2021



ISBN 978-607-30-5143-9 (volumen: *Temas patrísticos 2*)

ISBN 978-607-30-3593-4 (colección: Aproximación a la Patrística)

Todas las propuestas para publicación, presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de «doble ciego» conforme las disposiciones de su Comité Editorial.



Editado y producido en México

ί Índice

presentación audiovisual
haz *click* en el enlace
https://youtu.be/ESYv-guxEds

o puedes acceder vía QR



# Presentación

*María Alejandra Valdés García (FFL, UNAM)*
*Alfonso Javier González Rodríguez (ENP 3, UNAM)*

Este segundo volumen de *Temas patrísticos* incluye el contenido de las charlas tenidas dentro del proyecto PIFFyL 2016 007: «Seminario de Patrología» durante los años 2018 y 2019.

Al igual que en el volumen anterior, proporcionamos los escritos en orden cronológico, por lo que comenzamos con «La autoridad doctrinal, según el *De praescriptione haereticorum* de Tertuliano», estudio elaborado por el patrólogo César Romero Galán, en el que da cuenta de las «prescripciones» recomendadas por Tertuliano a sus contemporáneos cristianos para que supieran responder a los partidarios de las herejías en boga sobre la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Elvia Rosas Rivera con el tema «El concepto de cuerpo en Orígenes» aborda tres tipos de cuerpo: el cuerpo del hombre, la Iglesia como cuerpo de Cristo y el cuerpo de Jesús en la obra del escritor alejandrino *Contra Celso*. De otro autor griego, pero del siglo IV, se nos habla en «Algunos elementos antropológicos filosófico-teológicos en Gregorio de Nisa», un escrito de Julio César Carbajal Montaño que nos introduce en la que podríamos considerar una génesis de la disciplina antropológica.

Con «La relación 'vestido-resplandor' en las *Catequesis bautismales* de san Juan Crisóstomo» nos adentramos en el sentido y significado histórico y teológico de estos términos de la mano del doctor Jesús Ma Aguiñaga Fernández.

Escrito por demás interesante y bien documentado, basado en un Padre latino, es el expuesto por Isaí Ivanhoe Argott Flores, «La propuesta de una educación clásica para la formación de los cristianos en las *Cartas* de san Jerónimo», en que expone el carácter propedéutico que tenía la educación clásica tradicional para un cristiano.

«La dignificación del *sermo humilis* por los autores cristiano-latinos tardoantiguos», escrito por Marco Antonio Salinas Martínez es una aproximación a este estilo de discurso dentro de la retórica cristiana de los primeros siglos. Y, finalmente, José Alberto Hernández Ibáñez nos da a conocer, a través de variadas fuentes literarias, en «*Sophiologia* de María en la Patrística» la riqueza de este tema original cuyo propósito es, en palabras del propio autor, «mostrar las cualidades intelectuales de fe de la madre de Cristo».

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, noviembre de 2021.

## Abreviaturas

| | |
|---|---|
| *Adv. Iouin.* | *Adversus Iouinianum* |
| *Adv. Ruf.* | *Adversus libros Rufini* |
| *Ad illum. catech.* | Montfaucon, ed., *Ad illuminandos catecheses* |
| Ambros., *Off.* | *Ambrosii Mediolaniensis De officiis ministrorum* |
| Ambros., *Virg.* | *Ambrosii Mediolaniensis De virginibus* |
| Ammon., *in Int.* | *Ammonii philosophi in Aristotelis De interpretatione commentarius* |
| *An. et res.* | *De anima et resurrectione* |
| Arist., *Po.* | *Aristotelis Poetica* |
| Arist., *Rh.* | *Aristotelis Rhetorica* |
| *Auct. Her.* | *Auctor ad Herennium* |
| Aug., *Ciu. Dei* | *Augustini Hipponensis De ciuitate Dei* |
| Aug., *De doctr. Christ.* | *Augustini Hipponensis De doctrina Christiana* |
| Aug., *De sancta virg.* | *Augustini Hipponensis De sancta virginitate* |
| Aug., *S.* | *Augustini Hipponensis Sermo* |
| BCG | Biblioteca Clásica Gredos |
| BPa | Biblioteca de Patrística |
| *Cant.* | *Commentarius in Cantica Canticorum* |
| *Catech.* | Piédagnel, ed., *Iohannis Chrysostomi Catecheses ad illuminandos* 1-3 (series prima) |

| | |
|---|---|
| *Catech. Illum.* | Wenger, ed., *Iohannis Chrysostomi Catecheses ad illuminandos* (series tertia) |
| *Cels.* | *Contra Celsum* |
| *CH* | *De coelesti hierarchia* |
| Chrys., *Comm. in Ioan.* | *Iohannis Chrysostomi Commentarius in Euangelium Iohannis* |
| Chrys., *Hom.* | *Iohannis Chrysostomi Homilia* |
| Chrys., *Hom. in Gen.* | *Iohannis Chrysostomi Homiliae in Genesim* |
| Cic., *Brut.* | *Ciceronis Brutus* |
| Cic., *De or.* | *Ciceronis De oratore* |
| Cic., *Off.* | *Ciceronis De officiis* |
| Cic., *Orat.* | *Ciceronis Orator* |
| Clem. Al., *Prot.* | *Clementis Alexandrini Protrepticus* |
| Clem. Al., *QDS* | *Clementis Alexandrini Quis diues saluetur* |
| Clem. Al., *Strom.* | *Clementis Alexandrini Stromateis* |
| *Comm. Ga.* | *Commentarius in Galatas* |
| CSEL | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* |
| Cyr. H., *Myst.* | *Cyrilli Hierosolimitani Mystagogiae* |
| D. L. | *Diogenes Laertius* |
| D. S. | *Diodorus Siculus historicus* |
| *DACL* | *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* |
| *De uir. illustr.* | *De uiris illustribus* |
| Demetr., *Eloc.* | *Demetrii De elocutione* |
| *DGE* | *Diccionario Griego Español* |
| *DPAC* | *Diccionario de Patrística y de la Antigüedad Cristiana* |
| *Ep. Apost.* | *Epistula Apostolorum* |
| *Ep. Bar.* | *Epistula Barnabae* |
| Eus., *Comm. in Psalm.* | *Eusebii Commentarius in Psalmos* |
| Eus., *DE* | *Eusebii Demonstratio Euangelica* |
| Fortunat., *Rh.* | *Fortunatiani Ars rhetorica* |
| *FVS* | *Fragmente der Vorsokratiker* |

| | |
|---|---|
| Gr. Naz., *Chr. pat.* | *Gregorii Nazianzeni Christus patiens* |
| *GS* | *Gaudium et spes* |
| Herm., *Sim.* | *Hermae patris apostolici Similitudo* |
| Hier., *Ep.* | *Hieronymi Epistulae* |
| Hipp., *Antichr.* | *Hippolyti Demonstratio de Christo et Antichristo* |
| Hipp., *Comm. in Psalm.* | *Hippolyti Commentarius in Psalmos* |
| *HN* | *Historia naturalis* |
| *Hom.* | *Homilia* |
| Hom., *Il.* | *Homeri Ilias* |
| Hor., *Sat.* | *Horatii Saturae* |
| Hsch. H., *Hom.* | *Hesychii Hierosolymitani Homiliae* |
| I., *BI* | *Iosephi Bellum Iudaicum* |
| *In Ep. ad Ephes.* | *In Epistulam ad Ephesios* |
| *In Luc.* | *Expositio Evangelii secundum Lucam* |
| *In Psal.* | *In Psalmos* |
| Io. D., *Dorm.* | *Iohannis Damasceni In dormitionem sanctae Dei genitricis Mariae orationes* |
| IPA | Institutum Patristicum Augustinianum |
| Iren., *Haer.* | *Irenaei Adversus haereses* |
| Isid., *Etym.* | *Isidori Etymologiae* |
| Iul. Vict. | *Iulius Victor* |
| Iust., *Dial.* | *Iustini Dialogus* |
| Lact., *Inst.* | *Lactantii Institutiones diuinae* |
| *Laud. Paul.* | *De laudibus Pauli* |
| Lys., *Or.* | *Lysiae Oratio* |
| M. | Montfaucon |
| Macr., *Comm.* | *Macrobii Commentarii ad Somnium Scipionis* |
| *Myst.* | *De mysteriis Aegyptiorum* |
| *Op. Hom.* | *De opificio hominis* |
| *Or. Cat.* | *Oratio catechetica* |
| Origenes, *Hom. in Luc.* | *Origenis Homiliae in Euangelium Lucae* |
| Origenes, *Io.* | *Origenis Commentarius in Euangelium Iohannis* |
| Ou., *Trist.* | *Ouidii Tristia* |

| | |
|---|---|
| Paus. | *Pausanias* |
| *PG* | *Patrologiae cursus completus series Graeca* |
| Ph., *Qu. Gen.* | *Philonis Alexandrini Quaestiones in Genesim* |
| *PL* | *Patrologiae cursus completus series Latina* |
| Pl., *Ap.* | *Platonis Apologia Socratis* |
| Pl., *Cra.* | *Platonis Cratylus* |
| Pl., *Leg.* | *Platonis Leges* |
| Pl., *Men.* | *Platonis Meno* |
| Pl., *Prt.* | *Platonis Protagoras* |
| Pl., *R.* | *Platonis Respublica* |
| Pl., *Ti.* | *Platonis Timaeus* |
| Plot., *Enn.* | *Plotini Enneades* |
| Plu., *Mor.* | *Plutarchi Moralia* |
| *Princ.* | *De principiis* |
| *Procatech.* | *Procatecheseis* |
| Procl., *in Ti.* | *Procli Commentarium in Timaeum* |
| Quint., *Inst.* | *Quintiliani Institutio oratoria* |
| *RhLM* | *Rhetores Latini minores* |
| *S.* | *Sermo* |
| *Sacr.* | *De sacramentis* |
| SCh | Sources Chrétiennes |
| Sen., *Ep.* | *L. Annaei Senecae Epistulae* |
| Sulp. Vic., *Inst.* | *Sulpicii Victoris Institutio* |
| Sulp., *Chr.* | *Sulpicii Seueri Chronica* |
| Sulp., *Dial.* | *Sulpicii Seueri Dialogi* |
| Tac., *Ann.* | *Taciti Annales* |
| Tert., *Praescr.* | *Tertulliani De praescriptione haereticorum* |
| Tert., *Res. mort.* | *Tertulliani De resurrectione mortuorum* |
| *Test. Lev.* | *Testamentum Levi* |
| Thdr. Mops., *Hom. Catech.* | *Theodori Mopsuesteni Homiliae catecheticae* |

| | |
|---|---|
| Thdt., *Affect.* | *Theodoreti Cyrensis Graecarum affectionum curatio* |
| *ThLL* | *Thesaurus Linguae Latinae* |
| *TLG* | *Thesaurus Linguae Graecae* |
| *Trad. ap.* | *Traditio apostolica* |
| *V. Pach.* | *Vita Pachomii* |
| Verg., *Aen.* | *Vergilii Aeneis* |
| X., *Cyr.* | *Xenophontis Cyropaedia* |
| X., *HG* | *Xenophontis Historia Graeca* |

Abreviaturas bíblicas

| | |
|---|---|
| *Ap* | *Apocalipsis* |
| *1 Co* | *Primera epístola a los corintios* |
| *2 Co* | *Segunda epístola a los corintios* |
| *Col* | *Epístola a los colosenses* |
| *Ct* | *Cantar de los cantares* |
| *Dn* | *Daniel* |
| *Ef* | *Epístola a los efesios* |
| *Esd* | *Esdras* |
| *Flp* | *Epístola a los filipenses* |
| *Ga* | *Epístola a los gálatas* |
| *Gn* | *Génesis* |
| *Hb* | *Epístola a los hebreos* |
| *Hch* | *Hechos de los apóstoles* |
| *Is* | *Isaías* |
| *Jn* | *Evangelio según san Juan* |
| *Lc* | *Evangelio según san Lucas* |
| *Lv* | *Levítico* |
| *Mc* | *Evangelio según san Marcos* |
| *Mt* | *Evangelio según san Mateo* |
| *Nm* | *Números* |
| *Od* | *Odas de Salomón* |
| *Pr* | *Proverbios* |
| *Rm* | *Epístola a los romanos* |
| *Sal* | *Salmos* |

| | |
|---|---|
| *Si* | *Eclesiastés* |
| *2 S* | *Segundo libro de Samuel* |
| *1 Ts* | *Primera epístola a los tesalonicenses* |
| *Tt* | *Epístola a Tito* |

# La autoridad doctrinal, según el *De praescriptione haereticorum* de Tertuliano

# I

*César Romero Galán (Arquidiócesis de Xalapa, Ver.)*

Dentro del estudio sobre la autoridad doctrinal en la Iglesia, tiene un lugar privilegiado la época patrística, ya que tanto los Padres como los demás escritores de esta época tuvieron que afrontar dicha problemática, ante todo con los herejes y los cismáticos.

Uno de los escritores que asumió dicha tarea y tuvo una influencia determinante en este campo fue, sin duda, Tertuliano, quien, dada su preparación jurídica, afrontó los diversos grupos heréticos de su entorno, poniendo al servicio de la fe los recursos legales. En esta línea podemos leer muchos de sus escritos polémicos o antiheréticos,[1] pero hay uno que antecede a todos éstos como una especie de manual, ya que contiene las normas a seguir en esta tarea. Nos referimos al *De praescriptione haereticorum*,[2] que nos ocupará en este escrito.

Analizaremos, siguiendo esta obra, la enseñanza de Tertuliano sobre la autoridad doctrinal en la Iglesia.

[1] Pensamos, por ejemplo, en *Adversus Marcionem*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Praxean*, *Adversus valentinianos*, *De carne Christi*, etcétera.

[2] Utilizamos la versión de Refoulé y Labriolle, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, 1957. Hay traducción castellana: Vicastillo, *Tertuliano. «Prescripciones» contra todas las herejías*, 2001.

## El *De praescriptione haereticorum* y Tertuliano

Esta obra pertenece a la época ortodoxa de Tertuliano (entre 198 y 200), lo que es preciso considerar, ya que muchas de las ideas que aquí defiende cambiarán completamente cuando pase al Montanismo. No debemos olvidar que, sobre todo, la eclesiología sufrirá cambios radicales en la mentalidad tertuliana.

## Motivo del escrito

El motivo central por el cual escribe Tertuliano esta obra es, ante todo, pastoral. Él se encuentra en su comunidad natal ante dos grandes movimientos heréticos que están devastándola: el marcionismo[3] y el gnosticismo valentiniano.[4] Éstos han llevado a la confusión a los creyentes sobre la verdadera doctrina y, por ende, sobre la verdadera Iglesia. Ambos, al igual que la Grande Iglesia, presentan la Sagrada Escritura como fuente doctrinal, hablan de una comunidad de creyentes, se dicen herederos de las enseñanzas de Cristo y de los apóstoles, en fin, consideran ser los únicos en poseer la verdad absoluta y la salvación de Cristo.

Ante esta confusión —y la que traerían otros grupos más—, Tertuliano buscaba aclarar las mentes de sus hermanos en la fe, por lo cual trataba de darles los elementos fundamentales para, en primer lugar, evidenciar la falsedad de las doctrinas de dichos grupos; en segundo, demostrar la verdad que posee la Grande Iglesia; en tercero, para que ellos pudieran tener medios de discernimiento y defensa ante cualquier grupo heterodoxo.[5]

El tratado está estructurado en cuatro partes, más una introducción y una perorata final. En la introducción o prefacio Tertu-

[3] Marción consideraba al Dios del Antiguo Testamento distinto e inferior al del Nuevo. *Cf. DPAC*, *s. v.* «Marcione» y «Marcionismo».

[4] *Ib.*, *s. v.* «Gnosi» y «Gnosticismo».

[5] *Cf.* Refoulé, *op. cit.*, pp. 11-20; Munier, «Les conceptions hérésiologiques de Tertullien», pp. 256-66; Gramaglia, «Il linguaggio eresiologico in Tertuliano. L'approccio cattolico all'eresia», pp. 667-710.

liano habla de las herejías: por qué existen, que fueron anunciadas por Jesús, que el apóstol Pablo las condenó en sus escritos, que la filosofía griega es su fuente y se basan en la falsa interpretación de la frase evangélica *buscad y encontraréis* (*Mt* 7, 7). Pone como primera barrera ante las herejías la *norma de fe*, que contiene la verdad sobre Dios y el Verbo. La primera parte habla del debate sobre las Escrituras: cómo las usan los herejes; a quienes hay que negarles su uso, pues primero se debe saber a quién pertenecen; además, señala el mal uso que hacen de ellas. La segunda trata sobre la propiedad de las Escrituras: afirma que pertenecen a la fe cristiana, que sólo los apóstoles deben ser aceptados como transmisores de la fe y que se conoce la verdadera predicación apostólica por medio de las iglesias fundadas por ellos. La tercera versa sobre los herejes y la Escrituras: las usan de manera muy diversa que la Iglesia, pues las malinterpretan inspirados por el diablo, quien los mueve a la idolatría. La cuarta habla sobre la conducta de los herejes: menciona algunas acciones inconvenientes en su praxis. Para terminar su escrito, menciona que así como aquí ha sido tema central la verdadera fe, así también en el juicio final daremos cuenta a Cristo de la fe que profesamos y enseñamos.[6]

## La *Praescriptio* como recurso

Dado sus objetivos, Tertuliano quiere presentar un escrito sencillo y concreto, pero a la vez quiere dar un arma letal a sus fieles para afrontar la herejía. Él es consciente de que discutir sobre la misma Sagrada Escritura con ellos es vano, ya que también ellos la aceptan como fuente y pueden sencillamente negar lo que se afirme o afirmar lo que se niegue; lo cual llevaría a una discusión infinita.

Por ello, dice, debemos ir un paso antes de la Escritura, o sea, debemos resolver primero a quién pertenece la Sagrada Escritura y la fe que se basa en ella, y para eso utilizar el recurso jurídico de la *praescriptio*,[7] que consistía precisamente en dar un argumento

[6] *Cf.* Vicastillo, *op. cit.*, pp. 120-31.
[7] *Cf.* Refoulé, *op. cit.*, pp. 20-45 y el amplio estudio de Michaelides, *Foi,*

de tal autoridad y vigor que el enemigo no pudiera contradecir y, así, de un solo golpe, desarmar al contrario.

Es un recurso con el cual el cristiano, antes de discutir cualquier tema con el hereje, lo saca de la jugada, ya que, primero, debe demostrar el enemigo a quién pertenece la fuente de la doctrina: la Escritura, y una vez resuelto esto, se pasa, si es que hay motivo, a las demás discusiones. En verdad, no hay segundo paso, pues al resolver que las Escrituras pertenecen a la Grande Iglesia, es inútil discutir lo demás, no hay razón para hacerlo.

Veamos ahora cómo presenta Tertuliano esta doctrina, es decir, cuáles son las *praescriptiones* que dan a la Grande Iglesia su autoridad doctrinal.

## La autoridad doctrinal

En primer lugar, vemos que para Tertuliano la autoridad doctrinal consiste en la posesión de la verdadera fe; la fe que se refiere al anuncio genuino de Cristo, el cual contiene el mensaje de salvación para el hombre. Poseer esta fe verdadera autoriza a enseñarla, a darla a conocer a los demás.

Pero ¿cómo saber si se posee esta fe?, Tertuliano presenta en este escrito sus características, las cuales nos dan esta seguridad: su fuente es Dios mismo y Jesucristo; sus documentos de garantía son las Escrituras, su expresión es la Regla de fe y su medio de transmisión es la Tradición, que se concretiza en la sucesión apostólica de las iglesias también apostólicas.

---

*Écritures et Tradition ou les* praescriptiones *chez Tertullien*, 1969.

## Fuente: Dios-Cristo

En todo el documento se hace presente esta idea: Dios es la fuente de toda verdad, es la raíz de nuestra fe. Él es quien tomó la iniciativa de revelarse al hombre, para lo cual mandó a su Hijo unigénito, el cual, a su vez, enseñó lo que el Padre quería revelar al hombre para su salvación. Ante la presunción de los herejes, que cortan las Escrituras o las interpretan según sus ideas, Tertuliano recuerda el origen de la doctrina cristiana: Cristo.

«No tenemos necesidad de investigaciones después de Jesucristo, ni de indagaciones después del Evangelio. Cuando creemos, no deseamos creer otras cosas. Pues 'lo que hemos creído primero', de allí no hay otra cosa en qué creer».[8] Por ello, Tertuliano afirma que la mente humana no debe ir más allá de lo dicho por Cristo, ya que, cuando se conjetura lo que Dios no dijo, se cae en la herejía. Se debe profundizar la enseñanza de Cristo, pero con un límite: la misma doctrina de Cristo:[9] «Como primera cosa, sostengo este principio: el Señor ha enseñado una doctrina única y precisa [...] Por tanto, se necesita buscar aquello que Cristo ha enseñado, obviamente por el tiempo en el cual no se encuentra, y además hasta que no se le encuentre, ya que, cuando comiences a creer, lo has encontrado».[10]

Este último párrafo nos enseña precisamente cómo para Tertuliano la fe en Jesucristo es el bien mayor que poseemos. Esta fe no sólo garantiza estar en la verdad, sino que da la posibilidad de profundizar en ella a fin de crecer espiritualmente y poder enseñar a los demás. De ahí que exhorta a beber continuamente de esta fuente, con las salvedades ya mencionadas: «Busquemos,

8 Tert., *Praescr.* 7, 12: *Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus.*

9 *Cf.* Gramaglia, *op. cit.*, pp. 686-92; Munier, *op. cit.*, pp. 261-3; Michaelides, *op. cit.*, pp. 19-35.

10 Tert., *Praescr.* 9, 3: *Sed in primis hoc propono, unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo...* 10, 2: *Igitur quaerendum est quod Christus instituit utique quamdiu non inuenis, utique donec inuenias. Inuenisti autem cum credidisti.*

pues, pero en aquello que es nuestro, que proviene de lo nuestro y que se refiere a lo nuestro, y limitadamente a cuanto, salvada la regla de fe, puede ser objeto de búsqueda».[11]

Pero no sólo la fe y la doctrina vienen de Dios, también el mismo mandato de enseñar procede de él. En efecto, la expansión del Evangelio a todo el mundo nace del mandato de Cristo a sus apóstoles. Así que no sólo se debe tener la verdadera doctrina, sino también el mandato de parte de Cristo para enseñar dicha doctrina:

> Por tanto, después de que resultó expulsado uno de ellos, en el momento de regresar al Padre después de su resurrección, ordenó a los once ir y enseñar a las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Inmediatamente, por tanto, los apóstoles —término que significa «enviados»—, después de haberlo elegido, sorteando un duodécimo, precisamente Matías, en el lugar de Judas, reconociendo la autoridad de la profecía del salmo de David, recibieron la prometida potencia del Espíritu Santo en orden a la predicación y los milagros.[12]

En suma, toda labor evangélica proviene de Dios, es enseñada por Cristo, es respaldada por el don del Espíritu Santo; en una palabra, es obra del mismo Dios. La labor de la Iglesia siempre será en el ámbito del servicio a Cristo, lo cual implica el respeto y la fidelidad al mensaje. Cuando la Iglesia se sabe en estas condiciones, se abre al don de Dios: «Mas donde está el temor de Dios, hay seriedad digna, diligencia viva, premura solícita, ciencia ponderada, comunión meditada, promoción bien probada, sumisión

[11] *Ib.* 12, 5: *Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro: idque dumtaxat quod salua regula fidei potest in quaestionem deuenire.*
[12] *Ib.* 20, 3-4: *Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tinguendas in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Statim igitur apostoli —quos haec appellatio missos interpretatur— adsumpto per sortem duodecimo Matthia in locum Iudae ex auctoritate prophetiae quae est in psalmo Dauid, consecuti promissam uim Spiritus Sancti ad uirtutes et eloquium, primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eamdem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt.*

consciente, servicio devoto, incidir modesto, Iglesia unida y Dios que domina sobre todo».[13]

## Documentos: las Escrituras

Las Escrituras comprenden para Tertuliano los dos Testamentos y defiende tanto su integridad, contra Marción, como su recta interpretación, contra gnósticos y demás herejes. No se discute su valor ni su contenido: la revelación, sino más bien propone dos cuestiones fundamentales: a quién pertenecen —y por ende la fe que de ellas deriva— y cuál es su verdadera interpretación. «Porque donde resulte encontrarse la verdad de la doctrina y de la fe cristiana, allí se encontrará la verdad de las Escrituras y de las interpretaciones y de todas las tradiciones cristianas».[14]

Más adelante veremos cómo desarrolla esta argumentación. Por ahora nos basta entender cómo para nuestro autor las Escrituras son la máxima autoridad de enseñanza al contener la Palabra misma de Dios.[15] De allí la necesidad de clarificar a quién pertenecen y su recta interpretación, pues ella es la fuente de la verdadera fe. Según un modelo jurídico, las Escrituras serían *el documento de garantía* de la fe verdadera, quien posee el documento, posee la fe.

Él sabe que pertenecen a la Grande Iglesia, de allí que reclame a los maestros herejes el uso indiscriminado que hacen de ellas y su falta de respeto:

> Si las cosas están así, es decir, si la verdad es reivindicada por nosotros, cuantos procedemos por aquella regla que las iglesias nos trans-

[13] *Ib.* 43, 5: *At ubi Deus, ibi metus in Deum qui est initium sapientiae. Vbi metus in Deum, ibi grauitas honesta et diligentia attonita et cura sollicita et adlectio explorata et communicatio deliberata et promotio emerita et subiectio religiosa et apparitio deuota et processio modesta, et ecclesia unita et Dei omnia.*

[14] *Ib.* 19, 3: *Vbi enim apparuerit esse ueritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.*

[15] *Cf.* Refoulé, *op. cit.*, pp. 53-8; Michaelides, *op. cit.*, pp. 36-54.

miten y recibieron de los apóstoles, los apóstoles de Cristo, Cristo de Dios, resulta estable el fundamento racional de nuestra posición, que consiste en no admitir a los heréticos a lanzarnos un desafío en relación a las Escrituras. Nosotros también sin las Escrituras demostramos que ellos con las Escrituras no tienen nada que ver.

Ya que, si son heréticos, no pueden ser cristianos: no tienen de Cristo la doctrina que profesan por su elección, mereciendo el nombre de herejes. En cuanto no cristianos, no poseen derecho alguno sobre los escritos cristianos. Se puede a razón preguntarles: ¿quiénes sois?, ¿cuándo y de dónde habéis venido?, ¿qué hacéis en lo que es mío, vosotros que no sois de los míos?, ¿con qué derecho, oh Marción, cortas leño en mi bosque?, ¿con qué permiso, Valentín, desvías el curso a mis fuentes?, ¿con qué poder, oh Apeles, mueves mis confines? Vosotros, demás herejes, ¿por qué a vuestro arbitrio venís aquí a sembrar y pastorear? El terreno es mío, lo poseo de hace tiempo, lo poseo en primer lugar, tengo documentos originales válidos, recibidos de los propietarios mismos a quienes pertenece el terreno.

Sólo yo soy el heredero de los apóstoles; como han provisto con su testamento, con su fideicomiso, como han jurado, así poseo. No hay duda de que os han desheredado siempre, y os han rechazado como extraños, como enemigos. ¿Por qué razón los herejes son extraños y enemigos de los apóstoles, sino por la diversidad de doctrina que cada uno de vosotros a su arbitrio elaboró, o bien, acogió contra los apóstoles?[16]

[16] Tert., *Praescr.* 37, 1-6: *Si haec ita se habent, ut ueritas nobis adiudicetur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis prouocationem quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere. Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt. Ita non christiani nullum ius capiunt christianarum litterarum ad quos merito dicendum est: Qui estis? quando et unde uenistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, iure siluam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transuertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoues? [mea est possessio], quid hic, ceteri, ad uoluntatem uestram seminatis et pascitis? Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego*

Bello pasaje en el cual se demuestra jurídicamente que la Iglesia posee las Sagradas Escrituras, las ha recibido en herencia de parte de los dueños y las custodia como pertenencia preciosa. De allí se deduce que ella tiene la verdadera fe que surge de las Escrituras y, por ende, tiene el mandato de Cristo de enseñar dicha fe a todos los pueblos.[17]

Los herejes, en cambio, al no poseer la verdadera fe, que viene de los apóstoles y de las iglesias antiguas por medio de la regla de fe, no pueden adueñarse de las Escrituras, ni tomarlas como fuente de sus doctrinas y, mucho menos, tenerlas como base en las discusiones doctrinales con los cristianos, pues ellos, al no profesar la fe verdadera, no son cristianos y no tienen derecho alguno sobre las Escrituras sagradas.

## Expresión: la *regula fidei*

Ahora bien, este mensaje evangélico que proviene de Cristo y está contenido en las Sagradas Escrituras se concretiza en fórmulas sencillas, que hacen posible su enseñanza y comprensión. El conjunto de estas expresiones es la llamada *regula fidei*,[18] propia de cada iglesia particular, pero que contiene lo que cree la Iglesia universal. Así la expresa Tertuliano:

> Ora bien, es regla de fe (del momento que de ahora en adelante debemos explicitar lo que andamos defendiendo) aquella en virtud de la cual creemos: hay un solo Dios, que no es otro, sino el Creador del mundo, el cual dio origen a todas las cosas de la nada, a través del Verbo emitido antes de toda cosa. Este Verbo, llamado su hijo,

*sum heres apostolorum. Sicut cauerunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adiurauerunt, ita teneo. Vos certe exheredauerunt semper et abdicauerunt ut extraneos, ut inimicos. Vnde autem extranei et inimici apostolis haeretici, nisi ex diuersitate doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio aduersus apostolos aut protulit aut recepit?*

17 *Cf.* Michaelides, *op. cit.*, pp. 86-112.

18 *Cf.* Batiffol, *L'Église naissante et le Catholicisme*, pp. 317-37; Gramaglia, *op. cit.*, pp. 692-700.

> aparece bajo diversas formas en el nombre de Dios a los patriarcas, fue escuchado a través de los profetas; por último, descendió, por acción y potencia del Espíritu de Dios Padre, en la virgen María, hecho carne en su vientre, y nacido de ella vivió como Jesucristo. Luego, predicó una nueva ley y una nueva promesa: el reino de los cielos, obró milagros, fue crucificado, resurgió al tercer día y, elevado al cielo, se sentó a la derecha del Padre, envió como su potencia vicaria al Espíritu Santo para guiar a los creyentes. Vendrá en su majestad a tomar a los santos, para que gocen la vida eterna y las promesas celestes, a los impíos para condenarlos y destinarlos al fuego perpetuo, después de haber realizado la resurrección de unos y otros y la restitución de la carne.
>
> Esta regla, enseñada por Cristo, como se demostrará, no nos pone cuestiones, sino aquellas que las herejías suscitan y que dan origen a los heréticos.[19]

Esta *regla* contiene toda y solo la enseñanza de Jesucristo, por ello toda enseñanza cristiana, si es tal, debe concordar con ella y no ir más allá. De allí que la verdadera fe se adecúa a ella, así como toda interpretación de la Escritura. Existe un enlace tan profundo entre estas tres realidades: fe, Escritura, regla, que no se entiende una sin la otra: «La fe está puesta en la regla de fe, tiene su ley y su salvación en la observancia de esta ley. La búsqueda exasperada, en vez, entra en la curiosidad y alcanza sólo gloria del

[19] Tert., *Praescr.* 13, 1-6: *Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. Exinde praedicasse nouam legem et nouam promissionem regni caelorum, uirtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse uicariam uim Spiritus Sancti qui credentes agat, uenturum cum claritate ad sumendos sanctos in uitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt.*

alarde de la habilidad. ¡Ceda la curiosidad a la fe; ceda la gloria a la salvación! Por lo menos no obstaculicen y estén quietas. No saber nada contra la regla es saberlo todo».[20]

Es decir, toda investigación teológica, y por ende toda enseñanza, debe respetar esta regla, si se aleja de ella se acerca a la herejía. Ella nos garantiza una comunión de fe con toda la Iglesia, no sólo con la de este tiempo, sino también con la de tiempos anteriores, más aún, con la misma Iglesia de los apóstoles: «Según este paradigma, pues, serán desafiados por aquellas iglesias que, si bien no pueden presumir como su fundador a algún apóstol o discípulo suyo, en cuanto cronológicamente muy posteriores, sin embargo, concuerdan en su idéntica profesión de fe. De donde, en razón de la consanguinidad doctrinal, son consideradas no menos apostólicas que las otras».[21]

## Medio de transmisión: la Tradición

Así llegamos a la cuarta característica: la transmisión de la doctrina verdadera a través de la Tradición de la Iglesia. ¿Qué entiende Tertuliano por Tradición?, el transmitir por medio de la enseñanza algo que se ha recibido; en este caso específico se transmite una doctrina que se ha recibido, pero esta transmisión se hace bajo un mandato específico del dueño del mensaje. Es decir, que para que la transmisión devenga tradición se debe poseer la calidad de transmisor, o sea, se debe ser enviado; de suerte que no cualquier transmisión es Tradición.[22]

[20] *Ib.* 14, 4-5: *Fides in regula posita est, habet legem et salutem de obseruatione legis. Exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant aut quiescant. Aduersus regulam nihil scire omnia scire est.*

[21] *Ib.* 32, 6: *Ad hanc itaque formam prouocabuntur ab illis ecclesiis quae, licet nullum ex apostolis uel apostolicis auctorem suum proferant, ut multo posteriores, quae denique cottidie instituuntur, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae.*

[22] *Cf.* Refoulé, *op. cit.*, pp. 45-53; Michaelides, *op. cit.*, pp. 71-9.

Así, la Tradición inicia con los apóstoles, ya que ellos recibieron directamente de Cristo este mandato, así como el mensaje que debían transmitir, sin cambiar ni quitar nada: «Nosotros tenemos como fuentes y garantes a los apóstoles del Señor, los cuales, ni siquiera ellos, se escogieron alguna doctrina para introducirla a su placer, sino que la doctrina recibida de Cristo la han transmitido fielmente a los paganos. Por tanto, también si un ángel venido del cielo os evangelizase en modo diverso, pronunciaremos contra él el anatema».[23]

Pero la Tradición no termina allí, sino que continúa en los discípulos de los apóstoles y en las iglesias fundadas por ellos, llamadas apostólicas. Aún más, no sólo en esas iglesias nacidas directamente de los apóstoles, sino también en todas las demás que hunden sus raíces en estas iglesias madres, de donde han recibido tanto la fe como el mandato.

En el capítulo 20 del *De praescriptione*, Tertuliano sintetiza de forma extraordinaria toda esta Tradición, partiendo de la voluntad de Dios, pasando por el ministerio de Cristo entre los hombres, hasta el mandato a los apóstoles y la herencia de éstos a todas la iglesias.[24] Lo referimos porque aquí podemos notar claramente qué es la autoridad doctrinal, así como quién y dónde se ejerce:

> Jesucristo, Señor nuestro, quien quiera que él sea —se me permita por el momento expresarme así— del Dios que se quiera sea hijo, de la materia que sea hombre y Dios, de cualquiera fe maestro, cualquiera que sea la recompensa que promete, quién fue, qué cosa fue, qué voluntad del Padre representase, qué cosa ordenase al hombre hacer, mientras que viva sobre la tierra, lo proclamaba él mismo, sea abiertamente a la multitud, sea separadamente a sus discípulos, de los cuales había escogido doce en dignidad preeminente, para que estuviesen junto a él, destinándolos como maestros de los pueblos

[23] Tert., *Praescr.* 6, 4-5: *Apostolos Domini habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignauerunt. Itaque etiamsi angelus de caelis aliter euangelizaret, anatema diceretur a nobis.*

[24] *Cf.* Grossi, «Istituzione e Spirito in Tertulliano (*De praescriptione-De pudicitia*)», pp. 645-54.

> paganos. Por tanto, después de que resultó expulsado uno de ellos, en el momento de regresar al Padre después de su resurrección, ordenó a los once ir y enseñar a las naciones paganas, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Inmediatamente, por tanto, los apóstoles —el término significa «enviados»—, después de haberlo elegido, sorteándolo, un duodécimo, precisamente Matías, en el lugar de Judas, reconociendo la autoridad de la profecía del salmo de David, recibieron la prometida potencia del Espíritu Santo en orden a la predicación y los milagros.
>
> En primer lugar, atestiguaron la fe en Jesucristo por toda la Judea y fundaron iglesias, sucesivamente partieron, dispersándose por el mundo, y anunciaron a las gentes la misma doctrina, expresión de la misma fe. Como en Judea, en cada ciudad fundaron iglesias, de las cuales las otras iglesias recibieron el brote de la fe y la semilla de la doctrina, y continuaron a recibirlos sucesivamente, para que puedan devenir iglesias verdaderas y propias. Y por esto también ellas serán consideradas apostólicas, en cuanto filiaciones de las iglesias apostólicas.
>
> Cada filiación necesariamente debe ser reportada a su origen. Por tanto, todas estas iglesias así numerosas son en realidad una Iglesia sola, derivada de aquella Iglesia fundada por los apóstoles, de la cual proceden todas. Así todas son primeras y todas apostólicas, porque todas son una única Iglesia. Demuestran la unidad la comunicación recíproca de la paz, el hecho de que se llaman hermanos, las téseras con que se intercambian la hospitalidad. Estos derechos no los regula ninguna otra norma, sino la única tradición de un mismo misterio divino.[25]

Conforme al texto, Tertuliano sostiene que la autoridad doctrinal la posee únicamente Cristo, el Maestro, quien la ha querido compartir con sus apóstoles y con sus sucesores; y es el Maestro quien ha enviado a los apóstoles a anunciar el Evangelio y a celebrar la fe verdadera en la liturgia. De esta manera cada una de las iglesias fundadas por ellos y sus sucesores posee la verdadera fe, enseña con autoridad y celebra con eficacia la fe.

[25] Tert., *Praescr.* 20, 1-9.

Esta es la verdadera Tradición de la Iglesia, conservar la verdadera fe, la recta interpretación de las Escrituras y la justa celebración litúrgica. Quien la posee tiene en sus manos la autoridad doctrinal de la Iglesia.

## Las *praescriptiones* de Tertuliano

Ahora, Tertuliano demuestra, con sus argumentos de *praescriptio*, dónde se encuentra la verdadera fe y la recta enseñanza y, por ende, a quién corresponde la posesión e interpretación de las Sagradas Escrituras. Presenta de este modo dichos argumentos:

> Partiendo de estas premisas planteamos la prescripción: si el Señor Jesucristo mandó a los apóstoles a predicar, no se deben reconocer otros predicadores fuera de aquellos que Cristo estableció, porque ninguno conoce al Padre, sino el Hijo y aquel al cual el Hijo lo reveló. Ni a otros resulta que el Hijo haya revelado, sino a los apóstoles, que Cristo mandó a predicar, se entiende, aquello que a ellos había revelado.
>
> Qué cosa hayan predicado, es decir, qué cosa Cristo les haya revelado, también aquí opongo la prescripción: no se debe, en modo alguno, demostrar sino a través de las mismas iglesias que los apóstoles mismos fundaron, predicando de persona, tanto de viva voz, como suele decirse, como por medio de escritos en un segundo momento. Estando así las cosas, se deriva que del mismo modo toda doctrina que coincide con la de las iglesias apostólicas, matrices y orígenes de la fe, es de considerarse verdadera, en cuanto que conserva, sin duda alguna, aquello que las iglesias recibieron de los apóstoles, y los apóstoles a su vez de Cristo, y Cristo de Dios.[26]

[26] *Ib.* 21, 1-4: *Hinc igitur dirigimus praescriptionem: si Dominus Christus Iesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius patrem nouit nisi filius et cui filius reuelauit, nec aliis uidetur reuelasse filius quam apostolis quos misit ad praedicandum utique quod illis reuelauit. Quid autem praedicauerint, id est quid illis Christus reuelauerit, et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam uiua,*

Dos son las *praescriptiones* presentadas aquí por nuestro autor, las cuales garantizan la posesión de la fe verdadera que autoriza la posesión de las Escrituras, así como su interpretación y la enseñanza doctrinal: los apóstoles y las iglesias apostólicas.

## Los apóstoles

Cristo predicó el mensaje de salvación abiertamente, pero también en secreto educó a los Doce, los cuales, al final de la presencia terrena del Maestro, recibieron el mandato de enseñar a todos los pueblos, de continuar la misión de Cristo. Ahora, dado esto, se establecen dos principios:

*1)* Sólo los predicadores establecidos por Cristo deben ser aceptados como portadores genuinos de su mensaje; ningún otro, aunque sea un ángel, puede atribuirse este encargo; nadie que no haya sido enviado por Cristo personalmente puede atribuirse este ministerio único de los apóstoles.

*2)* Sólo se debe aceptar como doctrina verdadera aquello que fue revelado a los apóstoles, los cuales, a su vez, lo han revelado a sus discípulos y a toda la Iglesia. No existe un evangelio oculto —como pretendían los gnósticos—, ni la ignorancia de parte de ellos de doctrinas especiales, ni el cambio de la enseñanza primaria de Jesús.[27] Además ellos poseían el don especial del Espíritu Santo para desempeñar esta misión.

---

*quod aiunt, uoce quam per epistolas postea. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, ueritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit.*

[27] *Ib.* 22, 3: ¿Quién de sana mente puede creer que ignorasen algo justamente aquellos que el Señor asignó como maestros, teniéndolos como compañeros inseparables, como discípulos, como personas íntimas? A ellos esclarecía aparte las oscuridades, diciéndoles que a ellos se les había dado el conocer aquellos arcanos que al pueblo no se le había consentido comprender. *Cf.* Michaelides, *op. cit.*, pp. 63-70 y 114-31.

El mandato dado por Jesús a los apóstoles es el fundamento de la autoridad doctrinal, y sólo a partir de éste se puede realizar la tarea evangelizadora y catequética en la Iglesia.

## Las iglesias apostólicas

Ahora, los apóstoles no podían cumplir solos el mandato recibido del Maestro, tanto por sus límites humanos como por la amplitud del mismo. Ellos, siendo conscientes de esto, fundaron iglesias, las educaron de palabra y con escritos, y nombraron responsables de las mismas. De este modo, dichas iglesias de origen apostólico garantizan la enseñanza genuina de sus fundadores, la cual proviene del mismo Cristo.[28]

Para Tertuliano la antigüedad de estas Iglesias es argumento decisivo en contra de los herejes, los cuales son posteriores, es decir, innovadores de la verdad.[29] Estas iglesias poseen muchas garantías al respecto, que las constituyen en autoridad en este campo: en ellas sigue presidiendo la cátedra de los apóstoles y se poseen las copias auténticas de las cartas —Nuevo Testamento—, las cuales se leen en voz alta, y no son pocas dichas iglesias:

> Ahora bien, si quisieras satisfacer mejor tu deseo de búsqueda en el asunto de tu salvación, repasa las iglesias apostólicas, en las cuales las cátedras mismas de los apóstoles presiden ahora en su lugar, en las cuales las mismas copias auténticas de las cartas son leídas en voz alta, haciendo resonar su voz y haciendo presentes los rostros de cada uno. Cercana a ti está Acaya, tienes Corinto. Si no estás lejano de Macedonia, está Filipo; si puedes avanzar hacia el Asia, tienes Éfeso; si no estás lejano de Italia, tienes Roma, cuya autoridad apostólica es también vecina a nosotros. Cuan feliz es esta Igle-

[28] *Cf.* Michaelides, *op. cit.*, pp. 79-86.

[29] Tert., *Praescr.* 31, 1: *Con la sucesión misma de los tiempos resulta que pertenece al Señor y es verdadero cuanto ha sido trasmitido primeramente; y extraño y falso aquello que ha sido introducido posteriormente*. *Cf.* Michaelides, *op. cit.*, pp. 55-63.

> sia, a la cual los apóstoles perfumaron con la sangre toda doctrina, donde Pedro es asemejado a la pasión del Señor, donde Pablo es coronado con muerte similar a aquella de Juan Bautista, donde el apóstol Juan, después de haber sido sumergido en aceite hirviendo, permanece incólume, y es relegado en una isla.

La sucesión episcopal en éstas y todas las demás iglesias garantiza también el origen y la continuidad de la doctrina, ya que ella nos lleva a los apóstoles, fuente de toda enseñanza:

> Por otra parte, si algunas herejías osan inserirse en la edad apostólica para parecer transmitidas por los apóstoles precisamente porque existieron bajo ellos, podemos decir: manifiesten, pues, los orígenes de vuestras iglesias, desarrollen la sucesión de vuestros obispos, en modo tal que, a través de la sucesión que va hasta el inicio, vuestro obispo haya tenido como garante y predecesor a alguno de los apóstoles o de sus discípulos, pero que haya perseverado con los apóstoles. De este modo las iglesias apostólicas exhiben su origen; por ejemplo, Esmirna se jacta de Policarpo, colocado en la cátedra por Juan, como la Iglesia romana muestra a Clemente, ordenado por Pedro. Igualmente, también las otras muestran cuales retoños de semilla apostólica tengan, escogidos por los apóstoles para el episcopado.[30]

Así Tertuliano, antes de iniciar cualquier discusión con los heterodoxos, los descalificaba, pues no eran capaces de comprobar la posesión del mandato misionero de Cristo, ni de estar enraizados en la tradición apostólica. Sólo la Grande Iglesia podía presumir

[30] *Ib.* 32, 1-3: *Ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae ut ideo uideantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: edant ergo origines ecclesiarum suarum, euoluant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis uel apostolicis uiris, qui tamen cum apostolis perseuerauerit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est. Perinde utique et ceterae exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.*

de poseer todo ello, lo cual la declaraba como la única capaz de enseñar; capacidad que se concretiza en el ministerio apostólico conservado en las iglesias apostólicas a través de su sucesión.

## Conclusión

De este sencillo estudio podemos sacar las siguientes conclusiones respecto a nuestro tema de la autoridad doctrinal en la Iglesia.

El origen de toda enseñanza está en Dios, quien la comunica al hombre por pura iniciativa suya, movido por su bondad. Este mensaje se hace más concreto en la persona y ministerio terreno de Jesucristo, quien, una vez terminada su misión entre los hombres, elige a algunos para instruirlos particularmente, los envía a enseñar a todas las gentes y les concede el don del Espíritu Santo para llevar a cabo dicha labor. En estos «enviados» reside la autoridad de enseñar gracias al mandato recibido.

Ahora, estos mensajeros continuaron la labor de Cristo, anunciando el mensaje, instruyendo a su vez a otros discípulos y colocándolos al frente de las iglesias que fundaban, para que continuaran la enseñanza, el anuncio de la verdadera fe que interpreta correctamente las Escrituras. Así, quien está unido a los apóstoles a través de estas iglesias y, a través de ellos, a Cristo, está seguro de poseer la fe verdadera, está seguro de poseer el mandato divino de enseñar lo que cree.

Así, la autoridad doctrinal reside en Cristo, quien la transmitió a los apóstoles; éstos a su vez la transmitieron a las iglesias, particularmente en la persona de los obispos; de tal suerte que esta autoridad reside ahora en toda Iglesia particular apostólica y está sellada por el mandato de Cristo y los dones del Espíritu Santo.

# El concepto de cuerpo en Orígenes

# 2

*Elvia Rosas Rivera (FFL, UNAM)*

Orígenes (Alejandría, *c.* 185-Tiro, 253) es, sin duda, el escritor cristiano más profundo y original anterior a san Agustín (354-430). Ayudó a consolidar la doctrina del cristianismo explicando la Escritura de una manera amplia y clara cuando la doctrina de la Iglesia aún no estaba bien definida. De acuerdo con Quasten, el teólogo se preocupó por construir caminos viables para revelar al mundo la Iglesia y hacerla inteligible, definiéndola como el *coetus populi christiani*,[1] pero también como el Cuerpo místico de Cristo «animado por el Hijo de Dios, es toda la Iglesia de Dios, y que los miembros de este cuerpo —considerado como un todo— son los creyentes»;[2] asimismo, todo lo que Cristo trajo para el mundo sólo se halla en la Iglesia, incluso la sangre que derramó para la salvación;[3] es decir, forjó una explicación racional y coherente de lo que él aceptaba por fe, considerando a la Escritura fuente perenne de sabiduría. Argumentó que la fe es el razonamiento de toda la

[1] *Cf.* Quasten, *Patrología*, p. 380.
[2] Origenes, *Cels.* 6, 48 (Orígenes, *Contra Celso*, 2001).
[3] Según la interpretación de Quasten, para Orígenes fuera de la Iglesia no puede haber salvación, pues iluminada por el *Logos* se convierte en el centro del mundo, es Cristo el que trae las leyes y las doctrinas que regirán a la humanidad y sólo por su sangre derramada el hombre alcanzará la salvación y sólo el poder del *Logos* terminará imponiéndose: «Afirmamos que el Verbo prevalecerá sobre toda la creación racional y transformará todas las almas en su propia perfección. En este estado, cada cual, usando únicamente su poder, escogerá lo que desea y obtendrá lo que elija» (*Cels.* 8, 72).

verdad,[4] «para él, la fe cristiana es un dato intangible, el meollo de cualquier verdad, a partir del cual piensa abocarlo todo».[5]

Tal vez, apunta Campenhausen, su desbordante entusiasmo de juventud llevó al alejandrino a rayar en la herejía y a mantener siempre la posibilidad del martirio: «su labor intelectual, realmente gigantesca, lleva desde el comienzo la señal de una concepción severa y ascética de la vida: Orígenes contaba siempre con la posibilidad del martirio. Puede que el entusiasmo desbordante de su juventud rozara la herejía».[6] No conforme con ello, llegó a afirmarse que se mutiló por «amor al reino de los cielos»,[7] hecho que él mismo desaprobaría después.[8] Demetrio, obispo de Alejandría (188-231), encargó al joven Orígenes la escuela de catecúmenos;[9] más tarde, y pese al reconocimiento que tenía, volvió a estudiar con profundidad las disciplinas clásicas y, sobre todo, la filosofía. No obstante, Porfirio (Siria o Tiro, *c.* 232-Roma, 305), discípulo y biógrafo de Plotino (204-270), le reprochó el haber visto de manera errónea la teoría de Platón, crítica que Orígenes no aceptaría nunca. La teoría origeniana se basa en la revelación universal de Dios, pues dice que Dios es la sustancia espiritual, el Uno primitivo y la fuente de vida, de él brota, eternamente, como imagen suya, el *Logos* y, por Él, el Espíritu, ser divino que se hace trinitario.[10]

4 *Cf.* Castagno, *Diccionario de Orígenes*, *s.v.* «fe». En el universo conceptual de Orígenes, fe y razón no representan criterios alternativos, y menos aún, caminos divergentes para acceder a la verdad. Son modalidades de conocimiento distintas que convergen y cooperan entre sí para alcanzar el objetivo.

5 Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos*, p. 55.

6 *Id.*

7 *Ib.*, p. 54.

8 *Cf. ib.*, p. 55.

9 *Cf. ib.*, p. 216. Entre 202 y 203, Orígenes dirige la escuela catequista; en ese mismo periodo Clemente abandona Alejandría.

10 *Cf.* Castagno, *op. cit.*, *s.v.* «teoría origeniana». Orígenes habla sobre la relación de origen del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre: sólo el Padre es no engendrado y sólo el Hijo, el Unigénito, es engendrado. Por tanto, el Espíritu Santo, que está dotado de substancia propia, se considera —plantea Orígenes esta hipótesis— como el primero de los seres creados por el Padre a través del Hijo. Del *Logos* obtiene el Espíritu la existencia y el ser sabio.

> Pero, según nuestra doctrina, no es sólo grande el Dios y Padre del universo, pues hizo partícipe de sí mismo y de su grandeza al *Unigénito y Primogénito de toda la creación para que, siendo imagen del Dios invisible* (*Col* 1, 15), reprodujera también en la grandeza la imagen del padre. [...] Por lo demás, según nosotros, es Dios invisible, puesto que no es cuerpo; sin embargo, es visible para quienes son capaces de contemplar con el corazón, es decir, con la mente; pero no con un corazón cualquiera, sino puro. [...] La verdad es que Dios da siempre parte de su Espíritu a quienes son capaces de participar del mismo, que mora en quienes lo merecen, y no por corte ni división.[11]

Según algunos estudiosos, Orígenes atribuye tres significaciones diferentes a las Escrituras; la primera pertenece a la esfera del cuerpo (*soma*), la segunda a la del alma (*psyche*) y la tercera al Espíritu (*pneuma*). El presente trabajo pretende mostrar una hermenéutica sucinta sobre la primera esfera. La intención es exponer las distintas definiciones que, como respuesta al judío Celso, el filósofo-teólogo presenta a partir de una exégesis que él mismo realiza de las Escrituras en su obra *Contra Celso*.

## Preámbulo

De acuerdo con el pensamiento de Orígenes, Dios es incognoscible para la mente humana, Él se da a conocer a los que quiere a través de la creación y, de forma muy particular, por medio de su Hijo, cuerpo hecho hombre. «Puro debe ser lo que haya de contemplar dignamente a lo puro. Concedamos en hora buena, que Dios es difícil de contemplar; pero que no es Él solo difícil de contemplar para alguien, sino también su Unigénito. Difícil, efectivamente, de contemplar es el Dios Verbo, difícil igualmente la sabiduría con que Dios hizo todas las cosas. Porque ¿quién puede contemplar la sabiduría con que Dios hizo cada una de la cosas? No envió pues a su Hijo como si Él fuera difícil de con-

[11] Origenes, *Cels.* 6, 69 y 70.

templar y el Hijo, fácil».[12] Asimismo, Quasten arguye que Dios Padre, como ser absoluto que es, es enigmático y sólo se hace comprensible a través del *Logos* que es Cristo, el Hijo unigénito: «Nuestro Salvador es, pues, la imagen de Dios Padre invisible. Respecto del Padre es la verdad; respecto de nosotros, a quienes nos revela al Padre, es la imagen que nos lleva al conocimiento del Padre, a quien nadie conoce excepto el Hijo, y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo».[13]

Siendo entonces, la encarnación un verdadero misterio de la mediación iluminadora, para Orígenes la manifestación plena de Dios tiene lugar por su propio *Logos*, activo en la creación y en la revelación de los designios de los profetas. En la encarnación, el cuerpo de Jesús comparte todo con la condición humana, menos el pecado, pues Él no posee un cuerpo que se corrompe, los hombres sí:

> Jesús asumió, al venir al mundo, un cuerpo humano y sujeto a la muerte humana, como era natural, lo recibiría de una mujer.
>
> [...] por razón de su cuerpo humano probado que fue en todo a semejanza de los otros hombres; pero no a la manera de los otros cuerpos, con pecado, sino *igual a nosotros en todo, excepto en el pecado* (*Hb* 4, 15).[14]

De acuerdo con Crouzel, es Dios mismo hablando a los hombres, es la Palabra creadora por quien todo fue hecho, la Palabra que vino a enseñar a los hombres y con ese fin se hizo hombre, por ello tiene actos humanos, pero no lo podemos comprender de otra manera, pues no podemos salir de nuestra experiencia humana. La creación del hombre a imagen de Dios está en la base mística y sólo la podemos expresar entendiendo la antropología espiritual origeniana.[15]

[12] *Ib.* 6, 69.
[13] Origenes, *Princ.* 2, 6.
[14] *Cels.* 1, 69.
[15] *Cf.* Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, pp. 100-1.

En su obra *Contra Celso*, Orígenes plantea varias definiciones acerca del concepto de cuerpo, por ahora se consideran tres: el cuerpo humano, el cuerpo de la Iglesia y el cuerpo de Jesús; en este último, el intento es mayúsculo, ya que abordará el concepto del cuerpo de Dios hecho hombre, el cuerpo pasible, el *icor*[16] del cuerpo; así mismo, Jesús como el Uno y su multiplicidad.

## El cuerpo del hombre

*...sabed que ante el tribunal de la verdad,*
*la excelencia o inferioridad no se juzga por el cuerpo.*[17]

El hombre está dotado de toda virtud y se distingue de los animales por la razón, lo afirma Platón en el *Menón*[18] y en el *Timeo*;[19] esta idea será retomada más tarde por Orígenes, aunque éste arguye que la pequeñez del hombre no es comparable con la excelencia de Dios, pues el cuerpo de un ser racional y consagrado al Dios del universo es templo del mismo Dios, creencia que se da sólo con la idea que se tiene del Creador, por ello, es menester practicar la templanza. Sin embargo, Celso afirma que el alma sí es obra de Dios, pero que el cuerpo es de otra naturaleza, así que no se distingue en absoluto del cuerpo de otro animal, pues la materia es la misma; incluso propone que el hombre y el gusano están hechos de la misma materia, de modo que es propensa al

16 Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, *s.v.* «Icor» (ἰχώρ). En la mitología griega se considera un mineral presente en la sangre de los dioses.

17 Origenes, *Cels.* 4, 24.

18 Pl., *Men.* 100 a, b: la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos [hombres] que la reciban lo sepan [...] De este razonamiento pues, Menón, parece que la virtud se da por un don divino a quien le llega.

19 Pl., *Ti.* 89 d, 90 e: Quede así expuesto lo que concierne al ser viviente general y a sus partes corporales, de qué manera alguien viviría más de acuerdo con la razón, mientras cuide y sea cuidado por sí mismo. Tenemos que recordar [...] cómo nació el resto de los animales, tema que no hay ninguna necesidad de prolongar.

cambio constante, también sostiene que no hay diferencia con los cuerpos celestes, pues todos están destinados al principio de la corrupción y, por ello, a la destrucción y a la mortalidad.[20]

Al respecto, Orígenes afirma que el cuerpo es de la misma naturaleza que el alma, o sea, la de Dios: «Los cielos pasarán, mas tú subsistes; cual vestido envejece, como manto lo pliegas y se muda; mas eres siempre el mismo —y no saben de término tus años—».[21]

De acuerdo con su teoría, en cuanto a que hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, ninguno de ellos participa de la misma materia, pues cada cuerpo en su ambiente tiene su gloria. Es verdad que hay cambios en las cualidades de los cuerpos, «pues algunos de ellos se siembran en corrupción y se levantan en incorrupción; se siembran en ignominia y se levantan en gloria».[22] Sin embargo, la materia profunda es capaz de recibir las cualidades que quiera darle el Creador. Es menester considerar que para Orígenes no sólo el alma racional, la de los hombres, es de Dios, sino que también, el alma irracional es de Dios, o sea, la de los animales. Es evidentemente falso que el cuerpo de un ser, cuya alma sea obra de Dios, more en otro cuerpo que no sea obra de Él, entonces, por supuesto que hay diferencia entre el cuerpo de un gusano, por ejemplo, respecto del cuerpo humano.

Para un cristiano, Dios da a cada uno el cuerpo que, según Él quiere; puede ser que este cuerpo se produzca en la corrupción —esto es, en la relación carnal—, pero Dios mismo lo resucita en incorrupción, se siembra en cuerpo animal y Él lo resucita en espiritual, dice Orígenes, pues el alma vivifica si el cuerpo muere.[23]

## La Iglesia, cuerpo de Cristo

«Las divinas letras dicen que la Iglesia entera de Dios es el cuerpo de Cristo, animado por el hijo de Dios y miembros de este

20 *Cf.* Origenes, *Cels.* 4, 56.

21 *Id.*

22 *Ib.* 4, 57.

23 *Cf. ib.* 5, 19.

cuerpo».[24] Cuando hablamos del cuerpo de la Iglesia, el alejandrino se refiere a los creyentes, cualquiera que éstos fueran; en el entendido de que el alma vivifica y mueve al cuerpo, lo anima, ya que por naturaleza no puede moverse por sí mismo, tiene que ser por medio del *Logos*, pues sólo éste puede mover a cada uno de los miembros que forman parte de ella.

Al hablar de la Iglesia como cuerpo de Cristo, no debemos imaginarnos que encontraremos a Dios en alguna parte, entre los hombres, tampoco está en un templo de piedra, ya que Él, se encuentra en todos y en todo, pero nadie está en Él, y es superior a todo. Sin embargo, las Escrituras nos hablan de unos ojos que llevan el mismo nombre que los ojos del cuerpo, pero éstos son de una sensación divina, así el alejandrino cita al profeta: «Abre mis ojos, para que pueda de tu ley contemplar las maravillas»,[25] de modo que Orígenes dice que si quieres saber de la sensación superior y no de la corporal del vulgo, es necesario oír el proverbio de Salomón, cuando dice: «Encontrarás sensación divina».[26] De ahí que Orígenes se niegue a construir templos inanimados al Creador de la vida, más bien, propone oír cómo se nos enseña que nuestros cuerpos son templos de Dios y afirma que aquel que corrompa el templo de Dios (su cuerpo), será por Dios destruido: «nos negamos a construir templos [...] muertos al autor de toda la vida, oiga el que gustare de ello cómo se nos enseña que nuestros cuerpos son templos de Dios; y si alguno, por su incontinencia o pecado corrompe o destruye el templo de Dios, ese tal como impío contra el verdadero templo, será por Dios destruido».[27]

El cuerpo más sagrado y puro ha sido el de Jesucristo, el Salvador que, aun sabiendo que los impíos podían atentar contra su cuerpo, templo de Dios, edificó la divinidad diciendo «Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres días»,[28] así pues, Orígenes, al igual que Jesús, propone cuidar el templo de Dios que cada

[24] *Ib.* 6, 48.
[25] *Sal* 119, 18. *Cf. Cels.* 7, 34.
[26] *Pr* 2, 5.
[27] Origenes, *Cels.* 8, 19.
[28] *Jn* 2, 20.

quien tiene y entender que cada uno de los que manifiesta por su palabra es una piedra preciosa de todo el templo de Dios. Por lo que, en ocasiones, es absurdo que se desee un cuerpo y se espere que ese mismo cuerpo resucite como lo más precioso que tenemos, cuando continuamente se arroja a los tormentos como instrumento sin valor.

## El cuerpo de Jesús

*Yo soy el pan vivo que bajó del cielo.*[29]

Uno de los primeros argumentos que Orígenes plantea es sobre la sangre derramada por Jesús a la hora de su muerte, al responder a Celso la afirmación de que nada divino había en el cuerpo humano de Jesús, el alejandrino hace alusión a la frase: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*,[30] arguyendo que es el Dios *Logos* e Hijo de Dios, quien por medio de Jesús pone estás palabras, pues sólo en el cuerpo y alma de Jesús Dios se podía pronunciar, porque «¿quién era capaz de cumplir tamaño mandato del Padre, según lo que place al espíritu profético, sino el que es para llamarlo así el *Logos* y la verdad viva?»[31]

De acuerdo con Orígenes, Jesús nació, como es natural, de una mujer. Celso niega que la concepción de Jesús haya sido obra del Espíritu Santo, pues cree que fue engendrado por un soldado romano, que corrompió a la virgen;[32] como nació de mujer, de ahí que poseyera un cuerpo humano y, por tanto, sujeto a la muerte humana, razón por la que sostiene que su cuerpo es semejante al de los hombres, pero nunca a la manera de otros cuerpos humanos, es decir, con pecado; motivo sustancial por el que Dios

[29] *Ib.* 6, 51.
[30] *Ib.* 14, 6.
[31] Origenes, *Cels.* 2, 9.
[32] *Ib.*, «Introducción», p. 10: Jesús nace —blasfema Celso— del adulterio de un soldado romano con la virgen seducida, trabaja de jornalero en Egipto, donde aprende las artes mágicas con cuyos trucos, vuelto a su patria, logra más adelante proclamarse Dios o Hijo de Dios.

envío a su Hijo, Jesús, como víctima para limpiar al hombre de todos sus pecados, así pues para los cristianos Jesús no cometió dolo alguno. No puede suponerse que el cuerpo, visible y sensible de Jesús, esté fuera del cuerpo de Dios, ni siquiera del alma de la que en Mateo se lee: «Mi alma está triste hasta el punto de morir»,[33] entonces se puede entender que el cuerpo es un instrumento del alma. Así, según nosotros, el Dios *Logos* e Hijo del Dios del universo es el que dijo en Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»[34] y «Yo soy la puerta».[35]

Orígenes sostiene que cuando Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»,[36] el *Logos* lo hizo todo, según la orden de Dios. Ahora bien, si Jesús dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida», entonces no existe ninguna parte, ni nada que esté fuera del alma y del cuerpo de Jesús. Incluso Juan el Bautista anunció que después de él vendría Otro, que no sólo estaría en el cuerpo y alma de cada hombre, sino en todas partes, «en medio de todos» y así es como Orígenes sostiene que el Hijo visible de Dios es el cuerpo mismo de Jesús, de esta manera podemos comprender que el cuerpo y el alma de Jesús son el Hijo de Dios y que después de la encarnación se fusionaron en «grado sumo», sustentando una sola cosa en conjunto con el *Logos* de Dios. Y lo confirma al decir: «nada tiene de extraño que afirmemos estar el alma de Jesús hecha una sola cosa con tan grande Hijo de Dios y que ya no se separa de Él, por la más alta participación del mismo».[37]

Así podemos ver que Pablo nos dice: «*el que se une al señor es un solo Espíritu* (*1 Co* 6, 17) ... Todo el que entiende qué es unirse al Señor, con Él se une, pues es un sólo espíritu».[38] Sin embargo, hubo quienes lo interpretaron mal, sobre todo, cuando habló de la destrucción del templo y de levantarlo en tres días, ya que para sus adversarios eso no sucedió, pues tergiversaron sus palabras. Como ya se vio, es muy cierto que Jesús se refería al templo de su cuerpo

33 *Mt* 26, 38.
34 *Jn* 14, 6.
35 *Ib.* 10, 7.
36 *Gn* 1, 3; 6, 26.
37 Origenes, *Cels.* 6, 47.
38 *Ib.* 2, 9.

y con ello al sacrificio de la crucifixión y la resurrección al tercer día, pero los otros no comprendieron sus palabras y lo acusaron de atentar contra el templo construido de piedra que veneraban los judíos. La devoción que Jesús invitaba a tener era el templo de Dios, del *Logos*, de la sabiduría y de la verdad: «Él es sabiduría, y en la sabiduría no puede haber ninguna sospecha de nada corpóreo».[39]

Celso, dice Orígenes, nos acusa de tener a Jesús por Dios, cuando Éste posee un cuerpo mortal; el filósofo-teólogo sustenta que se cree en Dios e Hijo de Dios, desde el principio del *Logos* en persona, es decir, la sabiduría y la verdad personificadas. Por lo que respecta al cuerpo mortal y al alma humana de Jesús alcanzaron lo máximo que un hombre debe alcanzar mediante la comunión con Él [Dios]; así como por la unidad y mezcla entre sí; pero, sobre todo, porque estos elementos participan de la divinidad del mismo [Padre] por quien fueron transformados en Dios. «Él es la verdad; y comparado con nosotros, a quienes nos revela al Padre, es la imagen por la que venimos al conocimiento del Padre [...] Por Él, por quien el Hijo mismo es entendido, entiende, como consecuencia, al Padre también».[40]

Para Orígenes, es posible que todo cuerpo sea propenso a la corrupción, recordemos que las cualidades de toda materia cambian en y a la misma materia: «Ahora bien, la naturaleza corpórea no tiene en sí el principio generador de la impureza, es la maldad».[41] De modo que todos los hombres, que por su naturaleza están expuestos al pecado, son llamados al alivio que ofrece el *Logos* de Dios, pues para ello fue enviado asumiendo un cuerpo que conocieran y los liberara de sus miserias mediante el sacrificio.

Ahora bien, el que bajó a este mundo estaba en forma de Dios, explica el padre alejandrino, pero se anonadó por amor a los hombres para ser comprendido por ellos, esto no quiere decir que haya habido un cambio en Él, entre bueno o malo, hermoso o feo, ni que haya cometido pecado. Es verdad, se humilló para bien de la humanidad, pero, como se ha venido diciendo, Dios,

39 Origenes, *Princ.* 2, 6.
40 *Id.*
41 Origenes, *Cels.* 3, 42.

Verbo inmortal, se transformó en cuerpo mortal y alma humana, sin que esto significara un cambio en el Hijo, pues el *Logos* es, en su esencia, *Logos*.

Luego, Dios no se transformó como lo sustentaba Celso, sino que puso de manifiesto otra forma para aquellos [hombres] que lo veían desde abajo, con ojos del cuerpo sensible, es así que los de abajo no tenían ni los ojos ni la capacidad para ver la transformación del *Logos* como algo glorioso y divino, por ende, no pudieron comprenderlo, y quien no entiende los cambios de las transformaciones de Jesús, no entenderá lo que hay en Él de mortal e inmortal. Empero, «la carne llena de cosas que no fuera ni decente nombrar, Dios no querrá ni podrá hacerla inmortal contra toda razón. Porque Él es la razón —*Logos*— de todos los seres, luego, puede probar contra la razón y contra sí mismo».[42]

## Un cuerpo pasible

Al parecer, para Orígenes hay un cuidado del cuerpo, pues en su evangelio Juan manifiesta lo que el mismo Jesús dijo: «nadie me quita mi alma, sino que la dejo de mí mismo. Poder tengo de dejar mi alma y poder, igualmente, de tomarla»;[43] con esto Orígenes nos dice que Jesús, en la crucifixión cuida su cuerpo para que no le mancillen las rodillas como a los ladrones que estaban a su lado; es decir, quiso guardarlo intacto, de ahí que se dio prisa en expirar para que su alma se desprendiera de su cuerpo antes de que sus adversarios rompieran sus rodillas; todo esto, con la finalidad de que se cumpliera lo dicho en la Escritura: «no se quebrará hueso alguno».[44] Posiblemente Orígenes lo diga para justificar la aparición de Jesús con un cuerpo pulcro, sin más señal de ignominia que las cicatrices de sus manos, pies y costado.

En cuanto al sufrimiento y dolor que sintió Jesús en su cuerpo, fue algo normal, pues no estaba fuera del dominio de la vo-

[42] *Ib.* 5, 14.
[43] *Jn* 19, 11.
[44] *Ib.* 20, 36.

luntad, ya que Jesús, desde el momento de su concepción tomó un cuerpo que, por naturaleza, tiene todo hombre, por ello siente dolor al ser castigado. «Su cuerpo, nacido de la virgen, estaba compuesto de materia humana, y era susceptible de ser herido y morir como los otros hombres».[45] Así pues, Jesús no hizo sino obedecer el mandato de su Padre. Además, no olvidemos que Él era el primogénito de toda la creación,[46] el Hijo de Dios, y su confín, ser el camino, la verdad y la vida.

De modo que, al abogar Jesús a su padre: «si es posible que pase de mí este cáliz»,[47] no hace más que hablar de su naturaleza humana, de la debilidad de la carne y de lo animoso en el espíritu, sensibilidades propias de todo cuerpo humano y, sin embargo, lo pone a voluntad de Dios, dando prioridad al espíritu antes que a la carne:

> Es más, si hemos de mirar también el orden de las expresiones, observemos que se dice primero lo que atañe a la debilidad de la carne, y es un solo dicho, y luego lo de la prontitud del espíritu, que son varios dichos [...un solo dicho]: 'Padre, si es posible pase de mí este cáliz', el otro: 'no como yo quiero, sino como tú'.[48]

Cabe recalcar que, a pesar de la debilidad de la carne y a pesar del sufrimiento, Jesús asumió la encomienda para la cual fue enviado, pues es el *Logos* hecho hombre. Y con todo, Orígenes sostiene que mientras Jesús estuvo en el cuerpo humano, no persuadió a pocos, sino a un gran número de entre la muchedumbre, aunque al final muchos de ellos conspiraran contra su vida. Lo verdaderamente sustancial de esta nota es que el alejandrino argumenta que una vez que el alma de Jesús se vio desnuda de su cuerpo, ésta vino a conversar con almas desnudas del cuerpo también, pues sólo ellas supieron entenderle y por razones que Él

45 Origenes, *Cels.* 3, 25.

46 *Ib.* 2, 30: El primogénito tomó cuerpo y alma humana, y Él recibió el mandato de ser el *Logos* de Dios, tal como el salmo lo dice: «Envió su *Logos* y los curó, y los libró de sus corrupciones» (*Sal* 106, 20).

47 *Mt* 26, 39.

48 Origenes, *Cels.* 2, 24.

conocía vio que eran idóneas para escucharlo, se refiere a la frase «oiga todo el que tenga oídos para oír».[49]

## «¿Qué *icor* salió de Él?»

*Y el que lo vio, lo atestigua y su testimonio es verdadero y él sabe que dice la verdad.*[50]

Es pertinente referirse a la sangre de Jesús como sustancia esencial de su cuerpo, ya que se trata de la muestra de su divinidad. Es decir, biológicamente la sangre en un cuerpo inerte se coagula y no brota, mucho menos en combinación con agua. Es el caso que Jesús, una vez que ha expirado, un soldado le hiere la costilla con su lanza y, en lugar de una coagulación, brota sangre con agua.[51] Para Quasten, Orígenes distingue entre la sangre física y una sangre del hombre interior; esta última se identifica con el alma: «Al morir el justo, esta alma-sangre se separa del cuerpo y entra en la compañía de Cristo desde antes de la resurrección».[52]

Ahora bien, para Orígenes, entre los hombres existe alguien con virtud divina y que estando en tierra limpia, delante de Dios, es el que posee alma y espíritu, incluso cuerpo, pues habiendo recibido el Espíritu vino a realizar cosas para bien de los hombres y para incitarlos a creer en el verdadero Dios, Ése sólo puede ser Jesús, el Hijo hecho carne. Por su parte Crouzel, nos hace notar la insistencia del alejandrino sobre el hecho de que «hecho hombre, siguió siendo lo que era, Dios», así que, su encarnación no puso fin a su divinidad. Y, como ya se mencionó antes, la carne se corrompe, de ahí que es menester que el alma abandone el cuerpo, por lo que éste debe morir, pero quien vive en Dios no morirá, pues continúa diciendo que el Cristo-Hombre existe desde antes de la encarnación y que es la humanidad de Cristo la que padece la

[49] *Mt* 11, 15; 13, 9.
[50] *Jn* 19, 35.
[51] *Ib.* 19, 34.
[52] Quasten, *op. cit.*, p. 364.

muerte y resucita, ya que el Verbo divino no está sujeto a la muerte. Así pues, Orígenes alude a la aparición que se da en torno al sepulcro, de donde procede algo que subsiste en el llamado cuerpo esplendoroso,[53] es decir, hay una transformación en el cuerpo de Jesucristo, Verbo divino que no está sujeto a la muerte.

## Uno y múltiple en el cuerpo de Jesús

En cuanto a la transformación, tenemos que preguntarnos si Dios mismo tiene que ser entendido como corpóreo o debe ser entendido bajo una forma o de alguna naturaleza distinta a la de los cuerpos. La misma inquietud nos asalta respecto a Cristo, Hijo de Dios, o a todo lo que posee una naturaleza racional, cuestionamientos difíciles de aclarar a nuestro entendimiento, dice Orígenes en el prefacio de su *De principiis*. Y es que algunos piensan que Dios es algo material como el fuego consumidor que transforma; para el alejandrino, Dios es luz que ilumina sólo a aquellos que son capaces de ver la verdad, es sabiduría: «En tu luz veremos la luz, esto es, en tu Verbo y tu sabiduría, que es tu Hijo; en Él mismo, te vemos a Ti, el Padre».[54]

Así, el cuerpo de Jesús, que es el Verbo, adquiere cambios, y no nos referimos a cambios físicos, sino a una transfiguración como el *Logos* que es; no era el mismo cuando explicaba las parábolas frente a la muchedumbre que cuando curaba a los enfermos o cuando subió al monte elevado, donde sólo se hizo acompañar por aquellos que realmente comprenderían su transformación —al parecer, todos los hombres tienen un cambio significativo cuando apelan a un diálogo interno—, no es raro que esto también lo haya experimentado Jesús. Igual le sucedió a Abraham, a Moisés, a Job, quienes tuvieron una trasformación al sostener un encuentro con Dios. De modo que en el cuerpo de Jesús también hubo cambios; así, Orígenes responde a Celso sobre el cuestionamiento de por qué Jesús no mostró su poder divino cuando estaban juzgándolo,

53 *Cf.* Origenes, *Cels.* 2, 59.
54 Origenes, *Princ.* 1, 1.

pues dice Celso que debió haberse mostrado como Hijo de Dios ante los que lo insultaron, a los que lo juzgaron y a todo el mundo, pero no se dejó ver ni siquiera por sus apóstoles. Orígenes dice que no se deja ver porque nadie podría soportar contemplarlo.

> *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (*Jn* 14, 9), esto seguramente nos presionaría con mucha fuerza, si la expresión no fuera entendida por nosotros más correctamente como referida al entendimiento y no a la vista. Porque quien comprende al Hijo comprenderá también al Padre. De este modo hay que suponer que también Moisés vio a Dios, no contemplándolo con los ojos corporales, sino entendiéndolo con la visión del corazón y la percepción de la mente.[55]

Remitiéndonos a lo que Orígenes llama lo uno y múltiple, arguye que Jesús, siendo un solo hombre, brindaba diversos aspectos a la consideración, por lo que no era visto de la misma manera por aquellos que miraban y lo muestra al decir: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*; *Yo soy el pan* y *Yo soy la puerta* (*Jn* 14, 6; 6, 35; 10, 9); por lo que el padre alejandrino considera que Jesús no era el mismo con aquellos que lo acompañaron al monte o con los que lo esperaban para ser curados o con sus discípulos, pues los que escuchaban las explicaciones de las parábolas tenían mejor oído que aquellos que las oían sin explicación, y no sólo tenían mejor oído, también mejor vista, mejor alma y mejor cuerpo, arguye el alejandrino. Como no se presentaba siempre de la misma forma, no podía ser reconocido, incluso por los que en otro momento ya lo habían visto, muestra de ello es que cuando lo aprenden, tuvo que ser ubicado por Judas mediante un beso como si no lo conocieran:

> Así, pues, teniendo nosotros esa idea de Jesús, no sólo en cuanto a su divinidad interior, oculta a las turbas, sino también en cuanto a su cuerpo, que se transfiguraba cuando quería y ante quienes quería, afirmamos que todos eran capaces de ver a Jesús antes de que

[55] *Ib.* 2, 3.

despojara a *los principados y potestades* (*Col* 2, 15) y antes de *morir al pecado* (*Rm* 6, 10), mas una vez que se despojó, [...] no todos los que antes lo vieran eran ya capaces de verlo.[56]

## Reflexión final

Como puede verse, Jesús como Hijo de Dios vino a este mundo tomando cuerpo humano para manifestarse ante los hombres. Basándose en la revelación universal de Dios, de quien emana el *Logos*, el Unigénito se hace hombre para el perdón de los pecados. Tomó cuerpo para constituir su Iglesia a través de la fe, pero también para estar oculto a todo aquel que no comprendiera, por eso no fue necesario mostrar su divinidad ante el juez que lo condenó ni ante los que lo insultaron, pues, como dice Orígenes, lo que quiso fue evitar herirlos de ceguera; pues, sólo a aquellos capaces de ver la Luz, y en la medida que puedan hacerlo, Él muestra su propia virtud, virtud que es divina, así que ni siquiera todos los que lo vieron o convivieron con Él lo conocieron en verdad ni conocieron todo lo que Él era: «Y no hay otra razón por que evitara mostrarse, sino la incapacidad de los que no podían contemplarlo»,[57] pues, el *Logos*, Hijo de Dios, vino para dar luz, sobre todo a los que vivían en tinieblas, es decir, para dirimir los pecados y sólo se mostraría a los que fueran capaces de contemplarlo.

Y es así como Jesús —y sus discípulos— quisieron que se viera, no sólo en sus milagros y su divinidad de Hijo de Dios encarnado, sino también como fruto de la fe; sólo podía ser a través de la fuerza que descendiera a la naturaleza humana y que asumiera sus miserias, así como que poseyera cuerpo y alma humanos para salud de los creyentes.

[56] *Cels.* 2, 63.
[57] *Ib.* 2, 66.

# Algunos elementos antropológicos filosófico-teológicos en Gregorio de Nisa

3

*Julio César Carbajal Montaño (UPM)*

En este artículo se presentarán algunos elementos de la reflexión antropológica de Gregorio de Nisa, quien en el siglo IV, asumiendo las reflexiones filosóficas y teológicas de paganos y cristianos, escribió un tratado antropológico, adelantándose a las ciencias actuales de estudio del hombre: la antropología filosófica y teológica consolidadas como disciplinas en el siglo XX; la distribución del artículo presentará, en primer lugar, una semblanza biográfica; luego, las notas de la antropología filosófica y teológica con la finalidad de englobar el pensamiento del Niseno en estos paradigmas, ya que su reflexión puede presentarse como base y antecedente de las reflexiones modernas y contemporáneas en estas áreas; finalmente, se hará un acercamiento a algunos elementos de reflexión antropológica; ya que el pensamiento antropológico de Gregorio es muy vasto, en este artículo sólo se tratarán algunos, basados en su obra *De hominis opificio*, en la cual se encuentra un desarrollo sistemático y profundo del tema.

## Gregorio de Nisa[1]

Gregorio de Nisa nació en Cesarea de Capadocia alrededor del 335 y fue educado por sus hermanos mayores Macrina y Basilio,

[1] *Cf.* Quasten, *Patrología*, pp. 282-3.

de los que recibiría gran influencia. Su formación refleja estudios de retórica, Biblia, filosofía y medicina. Ejerció como lector, maestro de retórica, diácono, presbítero y obispo, sin menospreciar su experiencia monástica. Se unió en matrimonio con Teosebia y, por voluntad de su hermano Basilio, fue hecho obispo, siendo desterrado por influencias arrianas. Fue repuesto en su sede a la muerte del emperador filoarriano Valente (378), participó en el Concilio de Constantinopla (381), y también fue nombrado obispo de la sede del Ponto por Teodosio para confirmarlo como hombre de confianza. Murió en el 394.

Con este panorama nos acercamos al autor y comprenderemos mejor su pensamiento.

## Acercamiento a la antropología filosófico-teológica

Hay muchas disciplinas que se denominan antropología,[2] y esto es porque el término, de suyo, significa «conocimiento del hombre», en la actualidad este concepto se refiere más a conocimientos empíricos o positivos —casi ciencias naturales— que estudian la especie humana: su origen, la prehistoria, las razas y costumbres primitivas; aunque también están las que se refieren a la sociedad o la psicología. Pero el significado de antropología requiere algo más radical: la reflexión última sobre el ser del hombre y su constitución, elementos que ofrecen la filosofía y la teología, ciencias que Gregorio, por su formación intelectual y fe, conoce, estudia y reflexiona; para tener un panorama de la búsqueda gregoriana, se presenta este acercamiento a ambos campos del conocimiento, que, aunque, no estaban constituidos como actualmente, la reflexión con las características propias de cada área, es decir, la pregunta fundamental por el ser y quehacer del hombre, su lugar en el cosmos, su esencia y su relación con el Absoluto revelado, sí estuvieron presentes desde la primera reflexión sobre el hombre.[3]

[2] *Cf.* Valverde, *Antropología filosófica*, p. 13.

[3] *Cf. ib.*, pp. 47-52; Flick y Alszeghy, *Antropología teológica*, pp. 17-9; Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, pp. 5-10.

El objeto material de la antropología es compartido con otras disciplinas, puesto que el hombre se estudia desde muchos ángulos, pero la perspectiva formal de la filosofía es de carácter ontológico y la perspectiva teológica se basa en la Revelación, que da fundamento al origen y fin del hombre en el plano religioso. Estas antropologías explican al hombre por medio de los métodos propios del saber filosófico y teológico, que se orientan juntamente hacia el grado más alto de la objetividad y de la universalidad gnoseológica, a saber, dan un saber teórico del hombre en su plenitud, pues éste no es un solo cúmulo de células, hueso y carne, sino un ser completo y complejo, que vive, siente y piensa, pero que también trasciende y siente la necesidad de lo absoluto.

La antropología surge porque el hombre se pregunta sobre sí y, a pesar de haberse preguntado por el cosmos, los astros, la vida, etcétera, permanece siendo un misterio para sí mismo. La filosofía del hombre se relaciona con la filosofía de la naturaleza y con la metafísica, pues la naturaleza humana aporta y recibe también de los otros entes naturales, puesto que él mismo es parte de la naturaleza; con la metafísica no sólo tiene ciertos principios y fundamentos comunes que ayudan a la comprensión del ser humano, sino que se esclarece con el criterio ontológico.

El punto de partida de nuestra ciencia parte de nosotros mismos por medio de la experiencia. De hecho, cualquier vivencia humana que pase por la intuición, reflexión y abstracción podría ser el punto de partida del desarrollo antropológico. El hombre ocupa en la naturaleza un lugar muy especial y es notorio que supera a los animales por su inteligencia. Así, la ciencia antropológica ha de preguntarse sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo, la relación entre la inteligencia y la sensibilidad, la capacidad de reflexión sobre sí mismo, la libertad y si algo subsiste después de la muerte.

La tarea de la filosofía consiste en descubrir la estructura esencial de los actos y facultades humanas, desde el instinto y la sensibilidad hasta la razón y la libertad, investigando la índole del objeto propio de esos actos, y de sus conexiones esenciales en la jerarquía de los entes.

El hombre siempre ha tomado los parámetros de la época en que vive, por ejemplo, en el nacimiento del pensamiento griego lo más importante era saber cuál era el principio de las cosas. No es sino con la aparición de los sofistas que el hombre toma el centro de la reflexión filosófica, en especial con Protágoras de Abdera, que, según Diógenes Laercio, hace al hombre la medida de todas las cosas.[4] Sócrates centró el pensamiento griego sobre el hombre, sobre la posibilidad de búsqueda y consecución de la verdad, sobre la dignidad humana, el conocimiento de sí mismo y la vida conforme a las normas morales que dictaba la razón.

Platón, quien fue discípulo de Sócrates, es el primero en hablar expresamente del espíritu como elemento específicamente distintivo del ser humano. En oposición al principio material corpóreo, sostiene que en realidad el hombre es su alma, y en la medida que alcance el perfeccionamiento, ésta será liberada.

Aristóteles, por su parte, supera el dualismo platónico y hace del ser humano un ser unitario, explicándolo con su teoría hilemórfica, es él quien escribe la primera obra que trata de manera detallada qué es el alma y sus operaciones, de tal manera que podemos hablar de la primera obra antropológica; a algunos autores les parece más acertado decir que es una obra psicológica llamada *De anima*, aunque también tiene otras obras en donde toca el aspecto moral y ético de la persona humana. A estos tres autores mencionados se les considera la fase antropológica del pensamiento griego.

En el helenismo surgen corrientes que dan al hombre un lugar muy importante, como lo es el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, que más que preocuparse por la naturaleza específica del ser humano, se preocupan por su comportamiento y forma de vida.

El cristianismo que surge entre la edad antigua y la edad media da un sinfín de elementos a la antropología, además, cambia la visión del hombre, de un «microcosmos», según la concepción griega, a un ser creado a imagen y semejanza de Dios, que es amado y conocido por Él, que tiene inteligencia, voluntad, que

[4] D. L. 9, 51.

es único y cuyo fin es llegar a Dios. Otro aspecto importante es el misterio de la Encarnación, ya que se presenta al Dios que se hace hombre por amor y enseña a todos a vivir de tal manera que puedan alcanzar la vida eterna.

En el transcurso de la historia de la filosofía una de las preguntas constantes se refiere al hombre, por lo cual muchos pensadores a lo largo de esta historia han reflexionado sobre este tema. Las reflexiones han tenido algunos aciertos y también errores, pero como dice Carlos Valverde: «es apasionante y aleccionador considerar el esfuerzo del hombre por descifrar el enigma de su propia naturaleza y de su propia experiencia».[5]

El hombre siempre ha estado frente a la realidad, por lo cual se pregunta por el fundamento y sentido del mundo en el que vive y se preocupa por su ser y por su estar en el mundo, lo cual va relacionado con la finalidad, aunque en el principio no se haya creado una antropología, sino una cosmología, es notable que el hombre siempre ha reflexionado sobre sí.

Siendo el hombre hasta ahora el ser más perfecto y el único animal pensante en la tierra, tiene un lugar importantísimo en la reflexión del hombre mismo, por lo que podemos decir que es el único animal que reflexiona sobre sí mismo.

La antropología filosófica es compleja, ya que las corrientes no son tan claras ni incluyentes, por eso, de todas podemos sacar algo, siempre y cuando tome en cuenta que el hombre tiene dignidad y es un ser con finalidad. En estos campos se mueve la reflexión de Gregorio y, aunque es presentado en el desarrollo de la historia de la filosofía, no se ha explotado el inmenso arsenal intelectual que puede aportar en este ámbito.

La antropología teológica, por su lado, aporta rasgos especiales a la filosófica, pues aporta la causa eficiente y aclara la final, que, aunque ya han sido buscadas por la filosofía, la teología cristiana las tiene muy claras por la Revelación, es Dios en quien vivimos, nos movemos y somos,[6] y a él vamos.[7] Por tanto, la filo-

[5] Valverde, *op. cit.*, p. 47.
[6] *Cf. Hch* 17, 28.
[7] *Cf. Ap* 2, 3-4.

sofía y la teología se complementan dando más claridad al misterio del hombre. La antropología teológica estudia el lugar del hombre en la creación y las diversas dimensiones de la persona, en las que se expresa su vocación de asemejarse a Dios.

La Revelación refiere que es Dios el que se ha dado a conocer en Jesucristo, de modo que el ser humano aparece como destinatario de la misma, no como su objeto. La Teología Fundamental presenta a la persona como receptora de la Revelación, con la capacidad de entablar una relación con Dios. En las Sagradas Escrituras el cristiano encuentra a Dios como creador y providente, que tiene en alta estima al hombre, al grado de concebir la idea de la Encarnación, acontecimiento que aclara en mucho la antropología cristiana, pues muestra en Jesucristo el modelo de plenitud humana del que estamos llamados a participar: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado».[8]

En respuesta al giro antropológico de la modernidad, la Teología ha sentido la necesidad de abordar de una manera más orgánica y unificada todos los aspectos del misterio de la persona humana; justamente esa es la tarea emprendida por Gregorio en su tratado: clarificar el misterio del hombre con una sólida base filosófica, pero a la luz de la teología.

Los temas fundamentales de la antropología teológica fueron asumidos en la reflexión de la creación y redención, pero en el siglo pasado con los teólogos del concilio, principalmente Karl Ranher[9] y Johann Baptist Metz,[10] aparece una rama específica de la teología que se dedica a reflexionar sobre el hombre, dicha reflexión se nutre de la Revelación, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, las cuales ven al hombre como la creación más perfecta y el centro de la historia de la salvación, asunto que es aclarado en la encarnación de Dios en Jesucristo. En este campo se ha desarrollado más la investigación de Gregorio, pero sin hacer plenamente justicia de las aportaciones que ofrece.

[8] *GS* 22.

[9] Ranher, «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», pp. 454-68.

[10] Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 1972.

A pesar de haber hecho este panorama por dos acercamientos antropológicos: el filosófico y el teológico; debe saberse que un pensador comprometido con su fe y conocedor de las ciencias humanas como lo fue Gregorio, no puede hacer un pensamiento separado, sino que presentará una idea orgánica del hombre, pero que para efectos de análisis académicos se puede separar y diferenciar, sin embargo, su pensamiento presupone los elementos filosóficos para explicar el contenido de la revelación, por eso su reflexión antropológica es filosófico-teológica.

## Algunos elementos antropológicos filosófico-teológicos en Gregorio de Nisa

En el fortalecimiento del cristianismo, época en la que se forma Gregorio de Nisa, el tema del hombre es un tema fundamental, sobre todo por la luz que da al misterio de la Encarnación de Cristo, por esta razón, varios autores de patrística se dan a la tarea de aclarar y contribuir a la reflexión antropológica.

Gregorio de Nisa presenta su reflexión basado en el *Génesis*, donde se habla de la creación del hombre, además de intentar seguir el trabajo precedente de su hermano Basilio de Cesarea en el *Hexaemeron*, donde en nueve homilías explica la creación, dando énfasis particular a la creación del hombre; pero la diferencia radica en el público al que va dirigida, pues su intención es proponerla a un grupo intelectual, por eso echa mano de la filosofía, la biología y hasta de la medicina, atendiendo, por supuesto, a la teología existente.[11]

Mérito importante en Gregorio es su manejo del platonismo, en la interpretación de Plotino, y del estoicismo.[12] Otra ventaja encontrada en este autor es la unión complementaria que se da entre

[11] *Cf.* Laplace, «Introducción», en Gregoire de Nysse, *La création de l'homme*, p. 6.
[12] *Cf.* Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particulare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, 1993; Drobner, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», pp. 205-15; Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, 1944.

la razón y la fe, la filosofía y la teología, problema subrayado entre los creyentes y no creyentes. Gregorio considera que la concepción filosófica y la teológica son dos luces que aclaran una sola realidad o, como lo dijo Juan Pablo II: «dos alas con las que el hombre puede elevarse hacia la contemplación de la verdad»,[13] entonces, Gregorio es un hombre frontera que separa, pero que también relaciona estos dos campos para tener una visión más completa.[14]

El tema antropológico es fundamental en el ámbito teológico, pues Dios ha demostrado un amor especial por el hombre, a quien creó a su imagen y semejanza, lo redimió frente a la caída, y lo busca y dirige para su realización. Atenta a esto, la Teología toda está al tanto del hombre, por tal motivo, éste es un punto fundamental en algunos Padres de la Iglesia, que dicen algo del hombre, como ejemplo tenemos el trabajo sistemático y pionero de Gregorio de Nisa, pues trató este asunto en su *Gran catequesis* (*Or. Cat.*), en su *Sobre la creación del hombre* (*Op. Hom.*), en ésta de manera más específica, en su *Sobre el alma y la resurrección* (*An. et res.*), además de otras obras.

Gregorio aborda de muchas maneras el tema del hombre. Desde el ámbito teológico, dice que es un ser creado por Dios con notas especiales, esto siguiendo a *Gn* 1, 26: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»; desde el ámbito filosófico, dice que es un ser compuesto de alma, espíritu y cuerpo,[15] con facultades intelectivas[16] y volitivas[17] y, por ende, libre; en el ámbito espiritual, asegura que el hombre debe llegar a la perfección que es asemejarse a Dios, siguiendo el modelo de Jesús.[18]

La propuesta antropológica[19] de Gregorio ha sido considerada como la más importante del siglo IV en este ámbito, pues sintetiza

13 *Cf.* Juan Pablo II, *Fides et ratio* 1.
14 *Cf.* Solano Pinzón, «Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: antecedentes», p. 178.
15 *Op. Hom.* 8, 4-6; *Or. Cat.* 8, 8.
16 *Ib.* 10, 1.
17 *Cf. Or. Cat.* 5, 8-12.
18 *Ib.* 35, 10-4.
19 *Cf.* Mateo Seco y Maspero, *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, *s.v.* «antropología».

los conocimientos bíblicos y los de muchos filósofos importantes como Platón, Aristóteles, Posidonio y Galeno; y teólogos como Filón, Ireneo y Orígenes.[20] Así, el pensamiento de Gregorio conjugará elementos filosóficos y teológicos, pues en su haber intelectual están esos dos rubros y en su interés religioso ambos son importantes, ya que debe acrecentar la fe de sus hermanos y, al mismo tiempo, dar razones de ella como un buen creyente que conjuga la fe y la razón, por esto en el prólogo a *Sobre la creación del hombre* dice:

> Es necesario, considero, en cuanto concierne al hombre, no dejar ahora sin examinar nada de lo que se ha supuesto, ni lo que se cree que hubo antes, ni lo que siguió a su aparición, porque este esfuerzo podría faltar a su promesa, si al haber propuesto la teoría del hombre, se omitiera algo de lo implicado en el tema. Pero también se ha llegado a creer que en él hay cosas opuestas, pues no fueron engendradas desde el principio, y ahora se ven en su naturaleza por una consecuencia inevitable: conviene complementarlas con la guía de la Escritura y con lo que se descubre con el razonamiento, así puede orientarse todo el tema de lo que se piensa que en conjunto es contrario, con lógica y orden, hacia un mismo término, de la misma manera, el poder divino descubre esperanza más allá de la esperanza y respuesta a lo inexplicable.[21]

Los temas presentados en este escrito son: el cuerpo y el alma, atendiendo a la composición hile-mórfica, pues el hombre es una realidad finita e infinita, finita por la materia e infinita por su espíritu, capaz de volverse a Dios; a este respecto, Gregorio comenta en *Op. Hom.* 29, 2: «Como nuestra naturaleza se concibe doble, de acuerdo con la enseñanza apostólica, compuesta por el hombre visible e invisible», afirmando que tiene un cuerpo, que se ve, y un alma, que no se ve. A este respecto, sigue la reflexión diciendo que el alma es espiritual, pero nunca la separa del cuerpo:

[20] *Cf.* Nicola, «¿Presencia de Ireneo en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa?», pp. 206-7.
[21] *Op. Hom.*, Prol. 3. Traducción propia.

> Como no podemos discernir la articulación de las extremidades en lo que se implanta para la concepción del cuerpo antes de que comience a tomar forma, tampoco es posible percibir en el mismo las propiedades del alma antes de que ejecute su operación; y al igual que nadie dudaría de que lo que está implantado se forme en las diferentes extremidades y órganos internos, no por la coacción de cualquier otro poder externo, sino por el poder que reside en él, transformándolo en esta manifestación de energía; así también podemos, por el mismo razonamiento, suponer igualmente en el caso del alma que, incluso, si no es visiblemente reconocida por ninguna manifestación de actividad, no obstante, está allí; porque incluso la forma del futuro hombre se encuentra potencialmente, pero está oculto porque no es posible que se manifieste antes de que la secuencia de eventos necesaria lo permita; así también el alma está allí, aunque no sea visible, y se manifestará por medio de su operación propia y natural, a medida que avance simultáneamente con el crecimiento corporal.[22]

Asegura el Niseno que entre el cuerpo y el alma hay una adecuación, que ambos se corresponden mutuamente, y no se puede quebrantar:

> Así, el hombre compuesto tiene una actividad del alma revelada totalmente, pues al comienzo de su existencia se muestra en él mismo la cooperación, que es adecuada y de acuerdo a su fin, en conformidad con la materia asumida; porque no suponemos que sea posible que el alma se adapte a un edificio extraño, como tampoco es posible que el sello impreso en cera se ajuste a un grabado que no esté de acuerdo con él.[23]

Por esa doble naturaleza unida, el hombre es un infinito en progreso perpetuo, creado continuamente y transformado en aquello que es más elevado (doctrina de la ἐπέκτασις [*epektasis*]);[24]

[22] *Ib.* 29, 4.
[23] *Ib.* 29, 7.
[24] *Cf.* Petcu, «The doctrine of *epektasis*. One of major contributions of saint Gregory of Nyssa to the history of thinking», pp. 771-82.

así, ser hombre es dirigirse a Dios para consecuentar el deseo de infinito que constituye su mismo ser, que tiene «la imagen [de Dios], por lo tanto, pertenece propiamente a la mejor parte de nuestros atributos; pero lo doloroso y miserable de nuestra vida está muy alejado de la semejanza con lo Divino».[25] Así el hombre por lo más noble se asemeja a Dios y progresa y se eleva a Él, que es su deseo, Gregorio lo refiere de la siguiente manera:

> Ahora, lo que siempre está en movimiento, si su progreso es bueno, nunca dejará de avanzar hacia lo que está delante de él, en razón del infinito de aquello que se debe atravesar, porque no encontrará ningún límite de lo que busca y cuando lo haya aprehendido, por fin cesará su movimiento, pero si su sesgo está en la dirección opuesta, cuando haya terminado el curso de la maldad y haya alcanzado el límite extremo del mal, entonces lo que siempre se está moviendo, al no encontrar un punto de detención para su impulso natural, cuando ha atravesado los tramos que se pueden correr en la maldad, necesariamente dirige su movimiento hacia el bien; ya que el mal no se extiende hasta el infinito, sino que está comprendido por los límites necesarios y parecería que el bien una vez más sigue en sucesión hasta el límite del mal, y así, como se dijo, el carácter siempre cambiante de nuestra naturaleza llega una vez más al bien, aprendiendo la lección de prudencia por el recuerdo de sus antiguas desgracias hasta el final para que nunca más pueda estar en el mismo caso.[26]

Otro aspecto importante es la concepción del hombre a imagen y semejanza, este es el desarrollo que plantea lo más teológico de su reflexión, sin descartar que la filosofía es una manera de argumentar a los eruditos que es razonable y lógica dicha concepción.[27] Dios no ha creado al hombre por necesidad, sino por sobreabundancia de amor, amor que se manifiesta en la imagen, misma que sustenta la dignidad, también la actividad, la incorruptibilidad y la felicidad, pero no puede faltar y es necesario

[25] *Op. Hom.* 20, 5.
[26] *Ib.* 21, 2.
[27] *Cf.* Laplace, «Introducción», en *op. cit.*, p. 6.

resaltar la inteligencia y la voluntad, de la cual se desprende la libertad. En el tema de la libertad, relacionado con la idea de imagen y semejanza, propone el tema de la caída, pero sobresale el amor de Dios que lo creó, lo salva y lo supera, asunto ya tratado por otros autores cristianos de los primeros siglos.[28]

La primera aclaración que hace Gregorio es qué es imagen, asegurando que «hay una gran diferencia entre lo concebido en el arquetipo y lo hecho a su imagen: porque la imagen se llama así propiamente si mantiene su parecido con el prototipo, pero si la imitación dista del sujeto, la cosa es otra, y no es su imagen».[29]

La creación no solo atiende al tema teológico, destacando la imagen y semejanza divina, sino que es explicada de manera metafísica, asegurando que la creación es un otorgamiento del ser y la bondad, así como de muchas bondades más:

> Dios tiene en su propia naturaleza todo lo que nuestra mente puede concebir del bien, es más, trasciende todo el bien que podemos concebir o comprender. Él crea al hombre por la única razón de que Él es bueno; y siendo así, y teniendo esto como su razón para la creación de nuestra naturaleza, no exhibiría el poder de su bondad en una forma imperfecta, dándole de sus bienes y a la vez envidiando lo que le ha compartido, sino que la forma perfecta de su bondad consiste en esto: en hacer pasar al hombre del no ser al ser y de no privarle de ningún bien. Pero, como la lista de las bondades es larga, no es fácil enumerarla. Por ello el lenguaje de las Escrituras lo expresa de manera concisa mediante una frase que lo abarca todo al decir que el hombre fue creado «a imagen de Dios»: porque esto es lo mismo que decir que Él hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien; porque si la Deidad es la plenitud del bien, y ésta es Su imagen, entonces la imagen es semejante al Arquetipo al estar colmada de toda bondad.[30]

[28] *Cf.* Grossi, *op. cit.*, p. 13.
[29] *Op. Hom.* 16, 3. Para una ayuda en la comprensión de la idea de «imagen», *cf.* Mateo Seco, «Imágenes de la imagen. *Génesis* 1, 26 y *Colosenses* 1, 15 en Gregorio de Nisa», pp. 677-93.
[30] *Op. Hom.* 16, 10.

Dentro de esas bondades está la libertad, pues Dios al crear a los hombres se las concede, otorgando la capacidad de elegir, pues Él obra con plena libertad y esa misma se la ofrece al hombre por amor.[31]

Aunque en el tiempo de Gregorio de Nisa no hubo una especificación en la antropología filosófica y teológica, el gran aporte de este autor consiste en poner en la escena reflexiva al hombre visto bajo la mirada de la razón y de la fe.[32] Así el *Tratado de la creación del hombre* se convierte en una primera tarea sistemática en los planos filosófico y teológico, siendo esto un gran avance para su tiempo y una contribución de peso para la posteridad.

Gregorio ha sido una referencia obligada en el estudio tanto de la filosofía como de la teología en el tema del hombre, por eso su nombre aparece en las historias de la filosofía patrística y en los tratados de antropología teológica, pero su estudio ha sido explotado muy lentamente. Los elementos desarrollados aquí sirven para tener un panorama del pensamiento del autor y sus contribuciones para la reflexión contemporánea en el campo antropológico.

31 *Cf. ib.* 16, 11.
32 *Cf.* Solano Pinzón, *op. cit.*, pp. 158-79.

# La relación «vestido-resplandor» en las *Catequesis bautismales* de san Juan Crisóstomo

# 4

*Jesús Ma Aguiñaga Fernández (UPM)*

## Introducción

Para el presente estudio hemos seleccionado la serie de catequesis editada por Wenger,[1] sin que por ello nos limitemos de manera absoluta a las mismas, más de alguna vez haremos referencia a la serie de las tres catequesis editadas por Piédagnel[2] y a la catequesis de Montfaucon.[3]

Al estudiar la «relación vestido-resplandor» en las *Catequesis bautismales* de san Juan Crisóstomo hemos seguido el método analítico. Primero realizamos un análisis de los conceptos griegos correspondientes a los términos en español «vestido» y «resplandeciente», para ello nos hemos servido de los textos compilados en el *Thesaurus Linguae Graecae*. En un segundo momento clasificamos dichos conceptos contextualizándolos en el desarrollo de las diversas catequesis. Intentamos limitarnos a testimonios que avalan y dan luz a las ideas que a lo largo del trabajo desarrollamos en Crisóstomo.

Consideramos necesario introducir de manera muy breve el uso del vestido blanco en la antigüedad no cristiana, de donde resultan

[1] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, 1970, ed. de Antoine Wenger (SCh 50).

[2] Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, 1990, ed. de Auguste Piédagnel (SCh 366).

[3] *PG* 49, 223-40.

ideas muy interesantes, algunas de las mismas, no ajenas al pensamiento de Crisóstomo. Pero en un autor cristiano no se puede pasar por alto el uso que éste hace de la Sagrada Escritura, por ello, al ver cada cita de nuestro autor hemos tratado de individuar su fundamentación escriturística. Crisóstomo en muchas ocasiones no cita literalmente la Escritura, pero el uso que hace de ella es abundante, respecto a nuestro tema, es un paulino de primera mano.

Quizás se pudiera objetar el título de nuestra investigación, supliéndolo simplemente por «vestidura blanca, mismo que nos habla del contenido o, incluso, utilizar para el sustantivo «vestido» otro adjetivo que no fuera φαιδρός (*phaidros*) o λαμπρός (*lampros*), pues también habla de vestido nupcial, real, de virtud, de poder, incorruptible o vestido puro; pero «resplandeciente, luminoso, radiante» tiene más uso en las catequesis en relación a los otros adjetivos. Otras veces el adjetivo no está referido al vestido que lleva el neófito, sino al bautizado mismo. El uso de las imágenes vestido-resplandeciente es significativa, por ello nuestra propuesta en la presente investigación de abordar desde aquí gran parte de la teología bautismal en Crisóstomo.

Hemos considerado necesario el análisis de la relación de Crisóstomo con otros Padres, en concreto, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo o Juan de Jerusalén y Ambrosio. No lo hacemos con la extensión y dedicación puesta en Crisóstomo; nuestra alusión será referencial, en cuanto nos permita constatar nuestra intuición, la originalidad y riqueza del vestido resplandeciente en las catequesis de Crisóstomo en relación con los otros autores mencionados.

En un tercer momento buscamos material bibliográfico que apoyara nuestro estudio, que ampliara las referencias y que sugiriera nuevas ideas. La parte central de la investigación y donde confluye lo hasta aquí mencionado es el apartado «Teología bautismal de la relación 'vestido-resplandor' en Crisóstomo».

En el desarrollo del trabajo no señalaremos el tiempo en que se pronunciaron las *Catequesis bautismales*, ni la historia de cada una de las series que poseemos, su clasificación y numeración, pues repetiríamos lo tratado en las introducciones a las diversas ediciones, tanto la de Wenger como la de Piédagnel, y lo ex-

puesto en el curso «Giovanni Crisóstomo» por el profesor Sever Voicu en el Institutum Patristicum Augustinianum.

Como esquema seguiremos el siguiente orden: en primer lugar, el uso del vestido blanco en la antigüedad, una breve exposición sobre el uso en la Sagrada Escritura, para luego pasar a Crisóstomo; después del análisis de los conceptos griegos «vestido» y «resplandor» en las catequesis de Juan Crisóstomo, presentamos una comparación de nuestro autor con los Padres antes mencionados y, al final, la teología que surge de estos signos utilizados en las catequesis.

## Vestido blanco, vestido resplandeciente

El blanco acompaña las fiestas y las manifestaciones gozosas de los humanos. Evoca la inocencia, la alegría, la pureza, suscita la admiración. El blanco es el color de la luz y de la vida, se opone al negro, color de las tinieblas y del luto.

El mundo pagano había entendido el color blanco como un color consagrado a la divinidad. Pitágoras ordena a sus discípulos llevar vestidos blancos para cantar los himnos sagrados. Las víctimas de los sacrificios en la Grecia antigua tenían que ser blancas y, de igual manera, el altar debía ser de mármol blanco. Desde la más lejana antigüedad, se sepultaba a los muertos envueltos en lienzos blancos: Homero lo menciona cuando muere Patroclo,[4] Pitágoras lo recomienda como presagio feliz de inmortalidad, y Plutarco dice:

> Por tanto sólo el blanco es puro, sin mezcla, no manchado por el tinte e inimitable. Es pues el más indicado para los que van a ser enterrados. Pues el muerto se convierte en algo simple, sin mezcla y puro, una vez que se ha separado del cuerpo, que no es sino un afeite tintado sin ninguna técnica. En Argos, según dice Sócrates, llevan en los duelos trajes blancos, lavados con agua.[5]

[4] Hom., *Il.* 18, 353.

[5] Plu., *Mor.* 270 F. Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, vol. 5, 1989.

En Roma los candidatos al consulado llevaban la toga blanca.[6] La concepción del vestido como signo de renacimiento bautismal lo testimonia la costumbre romana de llevar el vestido blanco con motivo del cumpleaños.[7]

Según Platón, el blanco es el color predilecto de la divinidad,[8] aparece en los vestidos de los sacerdotes egipcios y en el Antiguo Testamento (*Dn* 7, 9). El libro del *Eclesiastés* habla de los vestidos blancos para desear días de felicidad, gozo de todo bien: «sean siempre blancos tus vestidos y tu cabeza no falte de perfume».[9]

Estos pocos ejemplos nos muestran que la antigüedad veía en el blanco un símbolo de la divinidad. Fue necesaria la Revelación con sus visiones de luz para darles una nueva riqueza y hacerles expresar toda una mística.[10]

El blanco es el color que representa directamente el mundo divino. Por su efecto óptico y ausencia total de coloración, el blanco aparece muy cercano a la luz misma.[11] Su resplandor transmite la pureza y la calma más que otro color; al mismo tiempo contiene un dinamismo que golpea al ojo como los rayos del sol. Por esto su acción es la de la luz, en la cual su esencia es transmitir y avanzar en el espacio, es por esto que el vestido blanco, vestido resplandeciente, es una imagen muy valorada por Crisóstomo.

El vestido blanco es el símbolo del hombre nuevo del cual se reviste el cristiano después del bautismo, es el signo de la incorruptibilidad y de la inmortalidad prometida. El blanco era el

*Cf.* Portal, *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Âge et les temps modernes*, pp. 46-7, n. 4.

6 *Cf. ThLL*, *s.v.* «candidatus».

7 *Cf.* Hor., *Sat.* 2, 2, 60-1: *natalis aliosve dierum / festos albatus celebret*; Ou., *Tr.* 3, 13, 2; 13-4: *Ad sua Natalis tempora noster adest [...] scilicet expectas solitum tibi moris honorem / pendeat ex umeris vestis ut alba meis?*

8 Pl., *Leg.* 12, 956 a.

9 *Si* 9, 8.

10 Sendler, *L'icona immagine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica*, pp. 144-6.

11 *CH* 15, 8 (*PG* 3, 337 A): «[...] de la categoría de la luz divina». En la dialéctica de Ps. Dionisio Areopagita el blanco tiene un aspecto negativo: color de la gloria y potencia del Divino, es el color de la destrucción del mundo terrestre.

símbolo por excelencia en el culto, usado en las religiones paganas, en el mundo judaico y cristiano.

En Qumrán había diversos tipos de baño, pero tenían una importancia particular los que se realizaban al final de la iniciación en la secta. Los más comunes eran los *diaros*: se trataba de un baño completo que se realizaba más o menos a las once de la mañana, después del cual se era revestido con una túnica blanca con la finalidad de penetrar en el recinto sagrado donde se consumaba la comida, a este espacio, se sobrentiende, no eran admitidos los impuros.

Los vestidos resplandecientes (λαμπρός) con los cuales Herodes revistió al Señor, asumen un significado profético, cualquiera que haya sido la intención de Herodes en aquella escena.[12] Los vestidos litúrgicos de la Iglesia bizantina han conservado un doble simbolismo: el blanco con cruces negras reclama la gloria y la pasión del Señor.

El blanco es el color de los que penetraron la luz de Dios: los ángeles sentados cerca de la tumba del Señor[13] y los ángeles de la Ascensión,[14] pero también de los vigilantes del *Apocalipsis*, cuyos vestidos fueron lavados en la sangre del Cordero.[15] Blanco es el color de los que han triunfado sobre el demonio,[16] de los ángeles que se aparecen a los hombres en el nacimiento de Jesús, en su resurrección y ascensión.[17] El blanco es también el color de la inocencia, porque Dios promete a los que se convierten que se volverán blancos como la nieve.[18] En el Nuevo Testamento el blan-

[12] *Lc* 23, 11.
[13] *Mc* 16, 5; *Jn* 20, 12.
[14] *Hch* 1, 20.
[15] *Ap* 4, 4; 7, 14.
[16] *Ib.* 3, 4; 6, 11; 7, 9. Es importante tener presente que el libro del *Apocalipsis* no fue utilizado en ámbito antioqueno, era difícil que se interpretara de manera literal. Posiblemente una de las intenciones de partida es la de ser un texto de contestación al poder civil, el Imperio, el identificar este poder con las potencias del mal. En Oriente, el movimiento de la llamada «pequeña paz de la Iglesia» hace imposible una interpretación literal del *Apocalipsis*. Se mantiene un silencio respecto a este libro sagrado.
[17] *Mt* 28, 3; *Mc* 16, 5; *Jn* 20, 12; *Ap* 1, 10; 10, 30; 15, 6.
[18] *Is* 1, 18.

co está presente casi exclusivamente en contextos escatológicos y apocalípticos, como color propio del reino de los cielos, es blanco el vestido de Cristo en la transfiguración.[19] En Constantinopla durante la solemnidad, los emperadores llevaban los vestidos blancos.

El blanco indica la pureza, es el color de los animales sacrificados, de los vestidos nupciales, de las vírgenes paganas y cristianas como signo del matrimonio con la divinidad,[20] en el mundo judío el vestido del rey es blanco,[21] también el del vencedor y el del liberto, Tertuliano afirma que los libertos recibían un anillo de oro, un vestido blanco y un nombre nuevo.[22] Los antiguos vestían de blanco en los días de fiesta, pues era de buena suerte, y los cristianos usaban el vestido blanco fúnebre, entendido como un segundo vestido nupcial.[23]

Las religiones mistéricas oficiaban el rito de desnudarse y revestirse; con ello, después de una especie de bautismo, se expresaba la transformación del μύστης (*mystes*) en la divinidad.[24]

El vestido tuvo varios usos en el lenguaje filosófico:

1) El *cuerpo*, *vestido del alma* fue utilizado en ámbito mediterráneo, en el vecino Oriente y en la India, dónde haya sido su origen es un tema discutido entre los estudiosos, si en el Medio Oriente o en el mundo Mediterráneo. Empédocles es el primer testimonio de la metáfora del vestido como cuerpo: «Envolviéndola (al alma) de un revestimiento desconocedor de la carne» (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι).[25]

En *Génesis* encontramos χιτῶνες δερμάτινοι (*chitones dermatinoi*).[26] Platón en la *República* dice que el visitador ve el alma de un hombre que se reviste de un cuerpo animal.[27] Tanto

19 *Mc* 9, 3 y paralelos.
20 Michaelis, en *Grande lessico del Nuovo Testamento*, *s. v.* «λευκός».
21 *2 S* 6, 14; *Gn* 41, 42.
22 Tert., *Res. mort.* 57.
23 *V. Pach.* 65.
24 Ranher, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, p. 90.
25 *FVS* 31 B.
26 Para una interpretación general de *Gn* 3, 21, *cf.* Beatrice, «Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen 3, 21», pp. 433-82.
27 Pl., *R.* 10, 620 c.

Platón como Empédocles están utilizando la metáfora en el contexto de la metempsicosis, pero Platón en el *Fedón* compara a Cebetes con el «alma» de un tejedor y al «cuerpo» con el vestido tejido por el mismo para demostrar que el alma no sobrevivirá al cuerpo como el tejedor no sobrevive a su último vestido. Además desarrolla la imagen de la muerte como el desnudarse del cuerpo terreno.[28] Esta metáfora del vestido-cuerpo presupone un fuerte desplazamiento del cuerpo, que se reduce a un instrumento del alma, idea que en autores sucesivos, descartando a Aristóteles, aparecerá frecuentemente a partir del siglo I, esto sucederá sobre todo en autores de formación platónica.

2) Aparece también la idea del *vestido cósmico*, concepto unido a la concepción del mundo como figura del templo de Dios (Aristóteles), el alma inmanente en el cosmos (estoicos).

3) El *alma como vestido del cuerpo* es una idea que desarrolla Platón,[29] imagen que tendrá gran fortuna en Plotino: «Se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar, como los que suben hasta el sanctasanctórum de los templos les aguardan las purificaciones, los despojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos, hasta que pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran».[30]

Y Proclo afirma que solamente la virtud se encuentra en grado de purificar el alma, despojarla de toda pasión y de la túnica vestida en su descenso a la tierra.[31]

4) Por último, los *vestidos como el cuerpo de luz* o de fuego que el alma viste después de la muerte. El alma es definida «fuego» porque se creía que el cielo era de fuego, colocado bajo las estrellas como sede del alma. Esta es una idea tardía con una difusión muy limitada.

La iniciación cristiana de los primeros siglos consideraba el despojo de las vestiduras antes de descender en la piscina o en la

28 Pl., *Cra.* 403 b.

29 Pl., *Ti.* 34 b-36 b.

30 Plot., *Enn.* I, 6, 7. Plotino, *Enéadas* I-2, 1982.

31 Procl., *in Ti.* 3, 330.

fuente bautismal, después venía la entrega solemne de un vestido blanco al momento en que se salía del agua, tal vestido lo portaban los neófitos por una semana, de ahí el que la semana sea llamada *in albis*.

Los documentos que se tienen anteriores al siglo IV son poco explícitos acerca de la existencia de un rito del vestido bautismal, algunos estudiosos consideran que tal rito fue introducido a partir del siglo IV; Pierre de Puniet dice que la costumbre de llevar un vestido blanco existía quizás en época apostólica, pero prefiere el apoyo de los testimonios que se remontan a ese siglo. Por su parte, S. Famoso cree que en los primeros siglos no había una ceremonia institucionalizada acerca del rito, por lo tanto, el desarrollo sería posterior, esta misma postura se encuentra en Victor Saxer.[32] Pero Carla Noce afirma que el hecho de que no haya descripciones sobre los vestidos en los primeros siglos no significa que no existieran en el rito bautismal.[33] Vincenzo Pavan, por su parte, está convencido de que las vestiduras blancas en la liturgia bautismal son anteriores al siglo IV.[34]

Jean Daniélou demostró la importancia de las vestiduras en la liturgia bautismal judeo-cristiana:[35] el primer testimonio es el *Testamento de Leví* que forma parte del *Testamento de los doce patriarcas*;[36] según Flavio Josefo, los esenios tenían un rito en el cual se les entregaba un vestido blanco en el momento de la primera selección;[37] el *Pastor de Hermas* nos habla del vestido

32 *DACL*, *s.v.* «Aubes baptismales»; Famoso, «*Accipe vestem candidam*. Origene, evoluzione e sviluppo storico del rito», p. 28; Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, p. 192.

33 Noce, *Vestis varia. L'imagine della veste nell'opera di Origene*, p. 58.

34 La *Segunda epístola de Clemente* invita a conservar incorruptible el sigilo bautismal. *Ps. Clementina* 8, 5-6. *Ep. Bar.* 6, 11-14; 16, 8. Herm., *Sim.* 8, 3, 3.6-6. Iust., *Dial.* 116, 1-2; 117, 3. *Ep. Apost.* 2. *Trad. ap.* 21. *Odas* de Salomón en ambiente siríaco 11, 11.16; 15, 8. Tert., *Res. mort.* 27, 1-2. Origenes, *Cant.* 1, 5. *Cf.* Pavan, «Le veste bianca battesimale indicium escatologico nella Chiesa dei primi secoli», p. 264.

35 Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, p. 438 ss.

36 *Test. Lev.* 8, 5.

37 I., *BI* 2, 8, 7.

blanco en un contexto bautismal;[38] por su parte, Daniélou cita también algunos pasos sobre el símbolo de los vestidos que aparece en las *Odas* de Salomón[39] aunque según C. Noce es difícil que éstos describan una liturgia bautismal.[40] Citamos un texto de las *Odas*: «me he despojado de la oscuridad y revestido de la luz».[41] San Pablo dirá: «rechacemos de nuestra vida lo que es tinieblas, y revistámonos de la armadura de la luz».[42] Se dirá que «Cristo ha revestido la naturaleza humana» y que el cristiano «ha revestido a Jesucristo». En la liturgia bautismal, revestir al neófito con un traje blanco simboliza la pureza recibida en el bautismo y al mismo tiempo la salvación, de la que el recién bautizado acaba de recibir las arras.

El vestido blanco que se le entregará al neófito después del baño bautismal no puede ser considerado como una novedad ritual. La novedad y la originalidad se deberán buscar en la interpretación cristiana del rito de la entrega de la vestidura blanca.[43]

## Significados de los términos «vestido» y «resplandeciente» en Crisóstomo

### Vestido

El primer acercamiento a las *Catequesis bautismales* de Crisóstomo (ed. de Wenger) fue el individuar las palabras en lengua griega con las cuales nuestro autor designa el concepto «vestido»: ἐσθής (*esthes*), ἔνδυμα (*endyma*), ἱμάτιον (*himation*) y στολή (*stole*); el término que indica el acto de revestirse es ἐνδύεσθαι (*endyesthai*) y el acto de desvestirse, ἀποδύεσθαι (*apodyesthai*). Hemos notado que sobresale el uso de ἔνδυμα para referirse al nuevo vestido que se

38 *Sim.* 8, 2, 3-4.
39 *Od* 11, 9-10; 15, 8; 21, 3.
40 Noce, *op. cit.*, p. 61.
41 *Od* 21, 3.
42 *Rm* 13, 12.
43 Racinet, *Enciclopedia storica del costume*, p. 32.

recibe con el bautismo, sin por esto excluir el uso que hace de los otros términos. Una investigación del uso del verbo ἐνδύω (*endyo*)[44] pone en evidencia su significado original de «entrar», «emerger»; con Platón será el verbo técnico para indicar la metempsicosis. En el Nuevo Testamento, en forma media, algunas veces toma la función del pasivo, se trata de los casos en los cuales el autor del revestir es Dios, el hombre viene revestido de la potencia del Alto.[45] En cambio en la forma media de *Ga* 3, 27: «ustedes se han revestido de Cristo» y en *Rm* 13, 14: «¡revístanse del Señor Jesucristo!», subraya la participación individual de cada bautizado en la transformación, en la obra del sacramento bautismal. La expresión indica también la estrechísima unión entre Cristo y los bautizados, los cuales son inseridos en su cuerpo. No se puede comprender el valor de ἔνδυμα, si no se pone en evidencia la importancia que los antiguos le daban a la ἀφθαρσία (*aphtharsia*). La teología de la incorruptibilidad la encontramos en Pablo,[46] a él se debe la equivalencia instaurada entre bautismo y ἀφθαρσία.[47]

1) Crisóstomo utiliza ἐσθής para indicar el vestido en general (*Catech. Illum.* 1, 45; 4, 17.18; 6, 23), vestido real (2, 25), vestido de la gracia bautismal (4, 17.18; 7, 24), vestido de la gracia (4, 17).

2) Ἔνδυμα lo usa indicando el regalo de gracia (2, 6), vestido real (4, 18), vestido espiritual (4, 22.27.31; 5, 24; 6, 24.27.31); vestido viejo y vestido nuevo (4, 22.32), belleza del vestido (4, 22.23), vestido del soldado de Cristo (5, 26),[48] vestido nupcial (6, 24), vestido de virtud (7, 24), vestido de poder (6, 25), incorrupción del vestido (7, 32), vestido de inmortalidad (8, 25).

3) Ἱμάτιον es el término con el que designa en la mayoría de las veces al vestido en general (1, 34.35.38.45; 2, 24.19; 7, 24), pero también indica el vestido viejo del pecado (2, 11; 4, 12),

44 Dellagiacomma, «*Induere Christum*», pp. 114-42.
45 *1 Co* 15, 53.
46 *Rm* 6, 3-11; 8, 21-3; *1 Co* 15, 35-55.
47 Pavan, *op. cit.*, p. 267.
48 El tema de la milicia espiritual es muy importante en el monacato antiguo. El tiempo de la cuaresma es un gimnasio en el que los catecúmenos, con los exorcismos, luchan contra el demonio. Esta simbología privilegia el significado de quitarse el vestido del combate y vestir el vestido nuevo después de la victoria.

vestido de la gracia bautismal (4, 4.12.18; 6, 23.24), vestido del alma (4, 17), vestido que no se corroe (6, 23), vestido que expresa la pureza del alma (7, 24), poder del vestido (7, 25).

4) Στολή es utilizado en pocas ocasiones, indica el vestido real (2, 19; 4, 3.12), vestido de la gracia bautismal (5, 18), vestido nupcial (6, 24).

Resplandeciente

Para los conceptos: «resplandeciente, radiante, luminoso» utiliza los términos φαιδρός y λαμπρός, el primero no aparece en la Sagrada Escritura, pero creemos que así como Cirilo de Jerusalén lo utiliza en la *Procatequesis* 3, también en Crisóstomo el término φαιδρός equivale a λευκός (*leukos*) suponiendo sin duda la vestidura cándida, resplandeciente, luminosa. El término φαιδρός supera en uso al término λαμπρός en las catequesis. Creemos que las repetidas veces que utiliza λαμπρός lo hace para evitar el pleonasmo:

1) Utiliza la palabra φαιδρός para indicar el resplandor por la conducta de las obras (*Catech. Illum.* 1, 25); el bautizado es más resplandeciente que el sol (1, 25; 4, 3.4.22) y que las estrellas del cielo (3, 1; 7, 3); el alma resplandece de belleza (1, 34; 4, 14; 7, 25); habla del resplandor de los justos (4, 3) basándose en *Mt* 13, 43; sobresale el uso de φαιδρός para hablar del vestido resplandeciente (4, 11.12.18.22.23.27.31.32; 6, 24; 7, 24.25.27; 8, 25); exhorta a mantener durante toda la vida el resplandor del bautismo (4, 31); el bautizado resplandece más que la luz con la práctica de las obras (4, 19; 5, 20); se resplandece por la gracia (5, 21); invita a volver al antiguo resplandor (5, 24.25); el resplandor del vestido no está sujeto al tiempo (7, 25); conservar el resplandor del vestido espiritual (7, 27).

2) Y λαμπρός lo utiliza diciendo que resplandecen siempre porque son estrellas espirituales (4, 3); exhorta a alumbrar con la luz que hay en nosotros (4, 19); también como vestido luminoso (4, 23; 5, 8; 6, 23); e invita a mantener el resplandor del bautismo (4, 31; 7, 24).

Es necesario que la luz ilumine para que los hombres puedan reconocer las formas de las cosas, de lo contrario, éstas permane-

cen invisibles y desconocidas. La luz y las tinieblas evocan la vida y la muerte, el bien y el mal, es un lenguaje de creencias religiosas más antiguas. La luz es inaprensible e impalpable, mientras que lo que no es luz es cuerpo denso y opaco, la negación de la luz es signo de materialidad.

## El vestido en la Sagrada Escritura

Muchos pasajes bíblicos nos hablan de la simbología del vestido.[49] Adán y Eva, después de abrírseles los ojos por el conocimiento prohibido, supieron que estaban desnudos;[50] hasta entonces se sentían en armonía con el medio divino por una especie de gracia que revestía su persona como un vestido. En adelante su cuerpo entero, y no sólo su sexo, lleva la señal de que algo le falta delante de la presencia divina; un cinturón vegetal no bastará para disimularlo; los pecadores se ocultan entre los árboles del huerto porque el pudor nace de la majestad divina: «tuve miedo porque estaba desnudo».[51] Ya no llevan la marca que justifica el acercamiento familiar de Dios: han perdido el sentido de su pertenencia al Señor y quedan sorprendidos de su desnudez como ante un espejo que no refleja ya su imagen. Pero Dios no despide a los pecadores sin antes revestirlos él mismo con túnicas de piel.[52] Esta vestidura no suprime el desamparo, es signo de que están llamados a la dignidad que han perdido. El vestido ahora es signo de la dignidad del hombre caído y de la posibilidad de revestirse de una gloria perdida.

En el Antiguo Testamento aparecen las túnicas de piel, signo de la misericordia del Creador, con estas túnicas saca al hombre de la condición infeliz adquirida por la caída en el pecado, el hombre al inicio estaba cubierto con la gracia de Dios, pero con la trasgresión recibe un nuevo vestido de gracia, pero este vestido es inferior

49 Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, 1966.
50 *Gn* 3, 7.
51 *Ib.* 3, 10.
52 *Ib.* 3, 21.

respecto al anterior. Las túnicas de piel[53] con las que Dios cubre a Adán y Eva cuando se dan cuenta de que estaban desnudos[54] es un signo doloroso para indicar que la gloria de Dios no basta para cubrirlos, se necesita la recuperación de esa gloria. En varios pasajes se denuncia la exigencia de volver a la desnudez original.[55]

Pier Franco Beatrice dice que

> *la tradizione esegetica greca non origenista ha preferito ancarsi ad una interpretazione meno audace e rischiosa del testo biblico,[56] ripetendo che le tuniche di pelle sono la mortalitá (nekrosis) meritata dall'uomo come punizione del peccato, quando non si è appiattita nel literalismo estremo con i rappresentanti della scuola antiochena, da Giovanni Crisostomo[57] e Teodoro di Mopsuestia a Teodoreto di Ciro.[58]*

La imagen del revestirse la incorruptibilidad y la inmortalidad nos reporta al contexto escatológico de la resurrección de los muertos. Esta imagen la introdujo Pablo, con ella expresa, según un lenguaje helenístico, la idea de una inmortalidad que envuelve al hombre en su totalidad.

Filón es el primero que describe la ascensión a Dios en términos de despojo de lo que es mortal y también es el primero en utilizar esta concepción en la exégesis de χιτῶνες δερμάτινοι,[59] la túnica de piel viene identificada con el cuerpo mortal, el hombre antes de ascender a Dios debe despojar su alma de las pasiones.[60] Los Padres interpretaron las túnicas de piel sobre todo como la mortalidad de Adán simbólicamente abandonada en la ceremonia pre-bautismal de la remoción de los vestidos.

Teodoro de Mopsuestia insiste en la incorruptibilidad que se vuelve a adquirir en virtud del baño bautismal y está representa-

53 *Id.*
54 *Ib.* 3, 7.
55 *Nm* 14, 6; *Esd* 9, 3-6.
56 *Gn* 3, 21.
57 Chrys., *Hom. in Gen.* 18 (*PG* 53, 149).
58 Beatrice, *op. cit.*, p. 458.
59 *Gn* 3, 21.
60 Ph., *Qu. Gen.* 1, 53. *Cf.* Beatrice, *op. cit.*, p. 464.

da en los vestidos: «Necesitas, por lo tanto, ante todo, que se te quite tu vestido, símbolo de la inmortalidad [...] y que seas ungido todo entero, como se debe, con aceite de la unción, símbolo y signo de que recibirás los vestidos de la inmortalidad que estás por vestir a través del bautismo».[61]

Luego Teodoro continúa más adelante: «Desde que saliste del bautismo vistiendo un hábito resplandeciente, indicio de este mundo luminoso y fúlgido, del género de vida y de conducta al cual has pasado simbólicamente, en efecto, ahora que te será concedida efectivamente la resurrección y te vestirás de inmortalidad y de incorruptibilidad, no tendrás más necesidad de tales vestidos».[62]

Pero no compartimos con el estudioso Beatrice lo que afirma en nota,[63] él sostiene que Teodoro de Mopsuestia es el único en exponer esta interpretación, al respecto objetamos su idea citando tres textos de Crisóstomo:

> Fortifiquémonos por todos lados, sin excepción, con el recuerdo continuo de aquel terrible día, y así, por haber perseverado en nuestro resplandor y por haber guardado sin mancha ni arruga el *vestido de la inmortalidad* (τὸ τῆς ἀφθαρσίας ἔνδυμα), seremos juzgados dignos de aquellos inefables dones que ojalá todos nosotros alcancemos, por la gracia y la bondad de nuestro Señor Jesucristo, con el cual se den al Padre, junto con el Espíritu Santo, la gloria, la fuerza, el honor, ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén.[64]

Cuando Crisóstomo habla de «aquel terrible día», creemos que está pensando en la narración de *Génesis* y al exhortar para que se conserve el *vestido de la inmortalidad*, se está refiriendo a las túnicas de piel; τῆς ἀφθαρσίας también podemos traducirlo como «incorruptibilidad». Apoyando esta misma idea, Crisóstomo dice en otra homilía: «¿Por qué desnudo? Te hace recor-

[61] Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 8.
[62] *Ib.* 14, 26.
[63] Beatrice, *op. cit.*, p. 464.
[64] *Catech. Illum.* 7, 25. Para la traducción castellana nos servimos, con algunas modificaciones, de Argimiro Velasco, *Las catequesis bautismales*, 1995.

dar tu primera desnudez, cuando estabas en el Paraíso y no te avergonzabas, pues dice: *Adán y Eva estaban desnudos, y no se avergonzaban*,[65] todo él impregnado de vergüenza».[66]

El mismo Crisóstomo una semana de Pascua dirá: «Y para que aprendas que es nuevo e inimaginable lo que se nos ha dado, los que antes de esto éramos más despreciables que el barro y, por así decirlo, nos arrastrábamos por tierra, de repente nos tornamos más resplandecientes que el oro y cambiamos la tierra por el cielo».[67] Este «arrastrarse por tierra» ¿hará alusión a la serpiente? Reptil que en la narración de *Génesis* se le asigna tal destino.[68] ¿Crisóstomo ve aquí una vez más el signo de caída, de pecado, de corruptibilidad, de mortalidad? En otra homilía hace alusión a este vestido corruptible, llamándolo vestido del pecado: «Entonces, justamente, por medio de las palabras y de la mano del sacerdote, sobreviene la presencia del Espíritu Santo y, en lugar del anterior, surge otro hombre limpio de toda mancha de pecado, desnudo del antiguo vestido del pecado (τὸ παλαιὸν τῆς ἁμαρτίας ἱμάτιον) y revestido con el traje regio (τὴν ἐσθῆτα τὴν βασιλικήν)».[69]

El vestido estaba tejido con la gracia, la luz y la gloria de Dios, no sentían el peso de su desnudez, sino que gozaban de la semejanza y cercanía al Creador porque en su desnudez «estaban revestidos de la gloria de lo alto […] la gloria los revestía mejor que cualquier otro hábito».[70]

En el Nuevo Testamento se habla de «despojarse del cuerpo de la carne».[71] La tradición cristiana antigua utilizó la imagen de los vestidos con mucha más frecuencia en relación a Cristo que al hombre, por ejemplo *Flp* 2, 7: «tomando la forma de siervo», Cristo toma el vestido de esclavo permaneciendo Dios.

El texto de *Col* 2, 15 representa muy bien el triunfo de Cristo sobre las fuerzas adversarias, «y una vez despojados los princi-

65 *Gn* 2, 25.
66 *Catech. Illum.* 3, 8.
67 *Catech.* 4, 27.
68 *Gn* 3, 14.
69 *Catech. Illum.* 2, 25.
70 Chrys., *Hom. in Gen.* 15, 4 (*PG* 53, 123); 16, 5 (*PG* 53, 131).
71 *Col* 2, 11.

pados y las potestades, los exhibió públicamente en su cortejo triunfal», la cruz viene a ser el lugar por excelencia de la victoria, Cristo se ha privado a sí mismo (ἀπεκδυσάμενος, *apekdysamenos*) de algo, como si se hubiera despojado de un vestido.[72] La imagen del despojarse de las potencias adversas se puede unir a la imagen de la destrucción por parte de Cristo del templo del propio cuerpo.[73] Pasando de la imagen de Cristo como templo a la imagen de la circuncisión en *Col* 2, 11, el término ἀπέκδυσις (*apekdysis*) se refiere a la circuncisión del creyente en el despojarse del cuerpo de carne, que puede suceder en el bautismo, porque Cristo en la cruz ha despojado a los Principados y Potestades.

La humanidad desnuda de su gloria original a causa del pecado, sólo podrá recuperar la gracia por medio de Cristo, él comunica a los hombres una gloria incorruptible. En la transfiguración sus vestidos y su rostro tomaron el esplendor de las realidades celestes y escatológicas.[74]

La imagen de «revestir a Cristo» se entiende si se tiene presente la liturgia bautismal primitiva, en la cual el bautizado se quita los vestidos viejos antes de sumergirse en el agua y se reviste de los nuevos, que simbolizan la nueva vida en Cristo, una vida en la cual el creyente se encuentra en íntima unión con Cristo, habiendo participado mediante la inmersión en el agua en su muerte y resurrección.

El hombre viejo del cual hablan las epístolas paulinas se encuentra muy unido a las prácticas[75] y las obras malas,[76] la codicia que alteró la naturaleza original del hombre está simbolizada en Adán; al contrario, el hombre nuevo ha de revestirse de la caridad,[77] que es por excelencia la expresión del espíritu filial de Cristo participada al cristiano en el bautismo.

El vestido de bodas es la manifestación de la caridad de los participantes en el banquete,[78] expresa el estado definitivo de los

72 Ver la interpretación de los obispos de Jerusalén en Cyr. H., *Myst.* 2, 2.

73 *Jn* 2, 18-22.

74 *Mt* 17, 2; *Mc* 9, 3; *Lc* 9, 29.

75 *Col* 3, 9.

76 *Rm* 13, 12.

77 *Col* 3, 12.

78 *Mt* 22, 1-14 y *Lc* 14, 15-24.

convidados al banquete celeste. El rey les pide a todos los vestidos de bodas, se piensa que éstos no son diversos del vestido que se lleva, representaba un signo de la alianza del hombre con Dios. Y sólo en el momento del banquete se manifiesta la naturaleza real de santidad del vestido, delante del rey el hábito de los justos se hace incorruptible, mientras que al que ingresa de manera indigna se le considera inadecuado. El vestido nupcial representa la manifestación de gloria divina en el hombre, sin la cual es excluido de la beatitud celeste.

## Fundamento bíblico del vestido y del resplandor en Crisóstomo

Podríamos continuar con un elenco grandísimo de testimonios bíblicos en los cuales se nos habla de la simbología del vestido y del resplandor, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Ahora listamos los textos bíblicos que fundamentan las *Catequesis bautismales* de Crisóstomo a partir de los cuales desarrolla la imagen de vestido y resplandor:

*Gn* 2, 25 bautismo como Paraíso (*Catech.* 3, 8).
*Gn* 3, 21 (implícito) túnicas de piel (*Catech.* 3, 8; *Catech. Illum.* 4, 27; 8, 25).
*Lv* 26, 11-12 para conservar el vestido (*Catech. Illum.* 1, 45).
*Mt* 5, 16 que alumbre nuestra luz delante de los hombres (*Catech. Illum.* 4, 19).
*Mt* 13, 43 los justos brillarán como el sol en el Reino de su Padre (*Catech. Illum.* 3, 2; 4, 4; 5, 3).
*Mt* 22, 1-14 (implícito) (*Catech.* 1, 14-17; 3, 2).
*Rm* 6, 8 (*Catech.* 2, 5).
*Ga* 3, 27 revestidos en Cristo (*Catech. Illum.* 2, 11; 4, 4; *Catech.* 3, 2).
*Ga* 5, 18-24 (*Catech. Illum.* 1, 32.33; 4, 27.28).
*Col* 3, 9-10 hombre viejo y hombre nuevo (*Catech.* 2, 11)
2 *Co* 5, 17 nuevos en Cristo (*Catech. Illum.* 4, 13.22).

*2 Co* 3, 18 reflejamos como en un espejo la gloria del Señor (*Catech. Illum.* 3, 25)
*Ef* 5, 27 presentársela más resplandeciente a sí mismo, sin que tenga mancha ni arruga (*Catech. Illum.* 4, 32; 5, 28).
*Ef* 5, 31-32 base de la interpretación sobre el matrimonio (*Catech.* 3, 2; *Catech. Illum.* 1, 11).

## Semejanzas y diferencias en la relación de los conceptos «vestido» y «resplandeciente»

La simbología de Crisóstomo habla de la realidad, no sólo de los significados, la simbología hace vivir el misterio presente en el rito del vestido.

Kamiel Callewaert, deteniéndose de manera breve para indicar el significado de los vestidos y basándose, como él afirma, en la interpretación dada por los Padres, da una explicación del símbolo:

1. La purificación, consecuencia del bautismo, de toda mancha de pecado y la recepción de la gracia.
2. Las obligaciones morales contraídas por el candidato para conservar la inocencia y la pureza de vida.[79]

Huge Riley, en un estudio comparativo de los ritos de iniciación cristiana de Juan Crisóstomo, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia y Ambrosio, reserva la última parte para tratar los vestidos bautismales, haciendo interesantes analogías y variaciones de significado.[80]

79 Callewaert, *Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, p. 720.
80 Riley, *Christian initiation*, pp. 421-33, ve tres significados en el rito del vestido: símbolo de la unión con Cristo resucitado, de la remisión de los pecados y de la pureza de vida.

### Teodoro de Mopsuestia

Teodoro en las *Catequesis* 12 a 14 explica el rito a los catecúmenos antes del bautismo. Los vestidos blancos son una imagen del misterio pascual, Teodoro fue el primero entre los autores antioquenos que descubrió la teología bautismal concentrada en *Rm* 6; antes de él existen pocas referencias, no se consideraba tanto como morir y resucitar con Cristo.[81]

La liturgia antioquena, como nos lo testimonia Teodoro, conocía la entrega de dos vestidos bautismales diversos, el *orarion* y la vestidura blanca. Se entregaban en distintos momentos de la celebración, adquiriendo con ello diversos significados: el *orarion* se entregaba después de la renuncia a Satanás, explicaba los efectos de la renuncia en sí, es decir, de la redención de la esclavitud del pecado; y el vestido blanco que se recibía al salir de la piscina implicaba los efectos del baño y del misterio bautismal, citando textualmente a Teodoro, significaba el «brillante y esplendoroso mundo» al cual el bautizado pasa en la figura.[82]

Hemos señalado el comentario que Teodoro hace implícitamente a *Gn* 3, 21, el vestido signo de la mortalidad. Él establece un paralelismo no sólo entre las túnicas de piel y el vestido de la inocencia, sino también entre los hábitos blancos y la integridad primitiva de los que Adán y Eva fueron desnudados después de su caída. El bautismo hace que los neófitos vuelvan al estado paradisíaco.

De la misma manera, Teodoro nos habla del despojo del candidato después de la renuncia a Satanás y después de una primera unción. «Tienen de nuevo sobre ustedes los cilicios, de pie, descalzos, habiéndose quitado los vestidos exteriores, las manos extendidas hacia Dios como en actitud de oración».[83]

La deposición del vestido viejo y de la vida pasada era simbolizada en el rito del despojo del vestido y en el estar de pie con

[81] Crnčević, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*, p. 288. Se trata de una tesis doctoral rica en fuentes patrísticas. Nuestro trabajo ya casi había sido terminado cuando encontramos esta obra, misma que nos confirmó la intuición original para abordar la investigación.

[82] Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 26.

[83] *Ib.* 13, 2.

el cilicio. La desnudez preanunciaba el revestirse de la redención que se cumple en el asumir los vestidos bautismales.

Teodoro interpreta estos vestidos resplandecientes en dos maneras: *1)* son el signo de la unión con Cristo resucitado, signo de la resurrección a la vida inmortal, el resplandor indica la inmortalidad de la vida después de la resurrección, es el color de la eternidad,[84] *2)* también es símbolo de la pureza de vida, esta pureza hace que el bautizado permanezca en unión con el resucitado.

El vestido blanco que reviste el neófito, simboliza el nuevo género de vida que ha pasado. Este segundo nacimiento es semejante al primero. En el bautismo se deposita un germen en el alma del bautizado, mismo que en la resurrección se convertirá en una naturaleza incorruptible e inmortal.[85]

Cirilo de Jerusalén

En Cirilo los términos griegos para designar el vestido son ἱμάτια y στολή. Para referirse al resplandor utiliza los términos λαμπροτάτη para στολή; λευκά para ἱμάτια y, una vez, el adjetivo σωτηρίου.

Las cinco catequesis mistagógicas en ocasiones son atribuidas a Juan, en ocasiones a Cirilo de Jerusalén, o a ambos, pero hoy, con mayor probabilidad, se cree que son de Juan.[86] La interpretación del vestido bautismal en los obispos de Jerusalén no está tratado de manera conjunta, para verla es necesario hacer un análisis de párrafos dispersos en las diversas catequesis, sea prebautismales o mistagógicas.[87]

En la *Procatequesis* 3 cita a *Mt* 22, 11-12, a diferencia de Crisóstomo (*Catech. Illum.* 1, 14-17), comenta de manera explícita este texto evangélico. Invita a no recibir el bautismo como quien

84 Oñatibia, «La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la Teología de Teodoro de Mopsuestia», p. 8.
85 Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 9.28.
86 *Cf.* Introducción de Saxer a la edición italiana: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, p. 28.
87 El gesto de desvestir al bautizando no se menciona explícitamente, pero viene interpretado en la *Procatequesis* 14 (*PG* 33, 353 A-356 C).

olvida el vestido nupcial. Nos habla de los vestidos blancos, significando en ellos las obras de justicia.

En la *Procatequesis* 4 invita a examinar la conciencia: «Si te encuentras con el alma recubierta con el hábito de la avaricia, entra después de haber vestido otro. Y despojándote del hábito que tenías, no lo cubras con otro. Depón el hábito de la lujuria, de toda impureza, y viste el vestido espléndido (λαμπροτάτην στολήν, *lamprotaten stolen*) de la castidad. Te advierto antes de que el Esposo de las almas, Jesús, entre y vea cómo estás vestido».[88]

Las catequesis de Jerusalén, como las de Crisóstomo, ponen en evidencia actitudes concretas que el candidato al bautismo ha de buscar, adquirir y conservar. Se debe buscar la pureza de vida, Juan de Jerusalén exhorta a nunca desnudarse del esplendor espiritual, su concepción moral tiene a la vez una visión escatológica, pues son vestidos de salvación.[89] La moral cristiana hace anticipar la gloria eterna, los vestidos blancos hacen anticipar los vestidos de salvación.[90]

Cirilo en otra catequesis, al explicar la dignidad del misterio pascual, desea que el candidato pueda exclamar: «Mi alma exulta en el Señor, porque me ha revestido de los vestidos de salvación y me envolvió con el manto de la gloria».[91]

Los textos de Cirilo y los de Crisóstomo son muy semejantes en el uso que hacen de la imagen del vestido. Como hemos señalado, Teodoro identifica la túnica animal con la situación de pecado. Cirilo en la *Procatequesis* 3 había hablado de vestido espléndido, en el siguiente párrafo nos habla de un vestido inmaculado, hecho de lana pura:

> La lana revela la oveja y el pelo duro al cabrito. Así, después de que te hayas purificado de las culpas cometidas, la lana pura (*cf. Is* 1, 18) de las obras revistiéndote como hábito inmaculado te hará

[88] *PG* 33, 341 A. Existe traducción al italiano de Calogero Riggi: Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*, 1997.

[89] *Is* 61, 10.

[90] *Cf.* Cyr. H., *Myst.* 4, 8.

[91] *Catech.* 3, 2 (*PG* 33, 428 A).

reconocer como oveja, así que podrás siempre repetir: *Me he quitado el vestido, ¿cómo volver a vestirlo?* (*Ct* 5, 3). Pero si tus vestidos fueran de pieles duras, semejantes a aquellos espesos y erizados de Esaú, tonto hasta perder la primogenitura vendiendo los derechos por un plato (*Gn* 25, 25; *Hb* 12, 16), serás de aquellos de la parte izquierda. No suceda que algunos de los presentes tengan que quitarse el hábito de la gracia y se encuentren por sus obras perversas entre las filas de los pecadores, a la izquierda.[92]

Cirilo hace una diferencia entre los animales citando a *Mt* 25, 32: la lana de oveja inmaculada y pura, adjetivos que las buenas obras dan a este vestido. Aquí no se cita *Gn* 3, 21 para hablar del vestido de piel, sino que se nombra a Esaú (*Gn* 25, 25). Este mismo texto lo relacionamos con la *Catech.* 1, 2 donde el obispo de Jerusalén invita a despojarse del hombre viejo y a revestirse del hombre nuevo, apoyado en *Col* 3, 10. En otro momento indica que el bautizado se reviste del Espíritu Santo (*Catech.* 17, 12).

Entre los usos filosóficos del vestido hemos señalado el «cuerpo como vestido del alma», Cirilo dice al respecto: «Quien cree que su cuerpo espera la resurrección lo respeta como vestido (στολή) del alma, no lo contamina con impureza, quien, al contrario, no tiene la fe en la resurrección se abandona a ella y abusa de su cuerpo como si éste no le perteneciera a él, sino a otro cuerpo».[93]

Vuelve a repetir la misma idea más adelante en *Catech.* 18, 20. Esta imagen no la encontramos en Crisóstomo, pero sí el contenido de la expresión. Si Cirilo dice que no contaminemos el cuerpo con acciones torpes, sensuales, pecaminosas, Crisóstomo invitará a conservar puro y sin mancha el vestido espiritual, resplandeciente, aunque nuestro autor se está refiriendo a la gracia recibida. Ambos hablan de un vestido de salvación, de un manto de gloria, Cirilo cita a *Is* 61, 10 (*Catech.* 19, 10; 20, 1), Crisóstomo habla del vestido del soldado de Cristo (*Catech. Illum.* 5, 26), vestido de la gracia bautismal (*Catech. Illum.* 4, 17.18; 7, 24).

92 *Ib.* 15, 25 (*PG* 33, 906 C-908 A).
93 *Ib.* 18, 1 (*PG* 33, 1018 A).

El vestido bautismal es símbolo de la unión con Cristo resucitado, Juan de Jerusalén, inspirándose en la imagen paulina de *Ga* 3, 27, considera el bautismo como un revestirse en Cristo.[94]

Cirilo también comenta:

> Ahora que has llegado a la gracia, has depuesto los hábitos viejos (τὰ παλαιὰ ἱμάτια, *ta palaia himatia*) y revestido los vestidos blancos (πνευματικῶς λευκά, *pneumatikos leuka*), cándidos en sentido espiritual, en ti todo debe ser candor: no que debas continuar vistiendo siempre hábitos blancos, sino porque es necesario que seas revestido blanco, resplandeciente y espiritual (λευκὰ καὶ λαμπρὰ καὶ πνευματικά, *leuka kai lampra kai pneumatika*), de tal manera que puedas decir con el beato Isaías: *Se alegra mi alma en el Señor, que me ha hecho vestir el manto de la salvación* (ἱμάτιον σωτηρίου, *himation soteriou*) *y me ha vestido de la túnica* (χιτῶνα, *chitona*) *de alegría* (*Is* 61, 10).[95]

El vestido es símbolo de la remisión de los pecados. Existe un pasaje en el que Cirilo habla del «vestido del pecado» (*Catech.* 2, 5; 3, 7), donde nos invita a dejar este vestido tejido con una vida pecaminosa. En la *Catech.* 18, 24 cita a *Is* 61, 1: «ilumínate, revístete de luz, Jerusalén, porque viene tu luz». Cirilo en la oscuridad de la noche ve a los bautizados como «astros de la Iglesia».[96]

En la segunda catequesis mistagógica, explica el simbolismo de las tres fases que han señalado los tiempos y los gestos del rito bautismal: *total deposición de los vestidos*, total unión con el aceite y triple inmersión en el agua. El gesto de desnudar es la restitución de la desnudez gloriosa al viejo Adán:

> Porque las potencias adversas estaban escondidas en vuestros miembros ya no pueden vestir la primera túnica (χιτῶνα) que fue contaminada, ciertamente no de modo material, sino por la corrup-

94 Cyr. H., *Myst.* 3, 1.
95 *Ib.* 4, 8.
96 *Procatech.* 15 (*PG* 33, 360). Crisóstomo utiliza esta misma imagen con mayor riqueza literaria y de contenido. *Cf. Catech. Illum.* 4.

ción del hombre viejo en poder de la concupiscencia engañadora.[97] Que nunca más se revista el alma de quien ha depuesto al hombre viejo, pero como la Esposa de Cristo en el *Cántico de los Cánticos* diga: *he dejado mi túnica* (χιτῶνα), *¿cómo podré volver a llevarla?*[98] Extraordinario es, luego, el hecho de que vosotros, desnudos bajo los ojos de todos, no han encontrado de qué enrojecerse: vuestra desnudez reclamaba aquella de Adán apenas creado, que desnudo en el Paraíso no encontraba vergüenza (*Gn* 2, 25).[99]

Hemos señalado en la introducción que en Crisóstomo es muy significativo el frecuente uso de la imagen «vestido-resplandor» en sus *Catequesis bautismales*, nuestra afirmación no es excluyente respecto a los otros Padres con los cuales comparamos a nuestro autor, pero sí es indicativa sobre todo en relación a Cirilo[100] y a Teodoro. El fundamento escriturístico es común, aunque con sus variantes, como hemos venido indicándolo, pero aunque Crisóstomo no cita textualmente en su mayoría, no por ello deja de tener una base bíblica y más en concreto paulina. En el argumento que nos interesa, Crisóstomo nos parece más rico en su fundamentación escriturística, una posible explicación pudiera ser el uso tan amplio que hace de estas imágenes en las catequesis.

Ambrosio

Ambrosio hace una única alusión a la entrega de los vestidos blancos a los neófitos, misma que vestirán durante la semana *in albis*: «*Gaudet ecclesia redemptione multorum et adstare sibi familiam candidatam spiritali exultatione laetatur*».[101] El contexto del

97 *Ef* 4, 22.
98 *Ct* 5, 3.
99 Cyr. H., *Myst.* 2, 2.
100 *Ib.* 4, 8: «Y que tus vestidos sean siempre blancos (ἱμάτια λευκά) porque el Señor ha cumplido en ti sus obras [...] Ahora te has despojado de los vestidos viejos (τὰ παλαιὰ ἱμάτια) y te has revestido de la blancura espiritual (λαμπρὰ καὶ πνευματικά), él hace estar siempre con el vestido blanco (λευκὰ ἱμάτια ἀεί)». *Vid.* n. 93 de este trabajo.
101 *Sacr.* 5, 3, 14.

texto bíblico en el que se inspira el obispo de Milán considera los vestidos blancos un vestido de bodas. La atmósfera nupcial evoca la vestición en el bautismo como símbolo de la unión sacramental del neófito con Cristo resucitado. Pero en el testimonio que encontramos en su obra *Sobre los misterios* es mucho más claro el rito y el significado de la vestición post-bautismal:

> *34. Accepisti post haec vestimenta candida, ut esse indicio, quod exueris involucrum peccatorum, indueris innocentiae casta velamina, de quibus dixit propheta: Asperges me hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor* (*Jn* 13, 8). *Qui enim baptizatur, et secundum legem et secundum evangelium videtur esse mundatus, secundum legem, quia hysopi fasciculo Moyses agni aspergebat sanguinem, secundum evangelium, quia Christi erant candida vestimenta sicut nix, cum resurrectionis suae gloriam in evangelio demonstraret […] 35. Haec vestimenta habens ecclesia, per lavacrum regenerationis* (*Mt* 17, 2) *adsumpta […] Haec vestimenta cernentes filiae Hierusalem stupefactae dicunt: Quae est haec, quae ascendit dealbata?* (*Ct* 8, 5). *Haec erat nigra, unde nunc subito dealbata? 37. Christus autem videns ecclesiam suam in vestimentis candidis, —pro qua ipse, ut habes in Zachariae libro prophetae, sordida vestimenta susceperat—, vel animam regenerationis lavacro mundam atque ablutam dicit: ecce formosa es, proxima mea, ecce es formosa, oculi tui sicut columbae* (*Ct* 4, 1)*, in cuius specie spiritus sanctus descendit de caelo.*[102]

Ambrosio en su *Exposición al Evangelio de Lucas* hace una clara alusión a las túnicas blancas de los neófitos como signo de su incorporación a Cristo mediante el bautismo y de su pureza inmaculada por el lavado regenerador. Exhorta a conservar esta túnica lejos de corrupción y mancha:

> Conservemos, pues, la túnica que el Señor nos ha vestido al salir del agua santa. Esta túnica se rasgará pronto si las acciones no están en armonía con ella; será carcomida por la polilla de la carne y

[102] *Myst.* 7, 34.35.37.

manchado lo nuevo con lo viejo[...], es necesario estar despojados de lo viejo y revestir lo nuevo, a fin de que nos encuentre despojados, más no desnudos (2 *Co* 5, 2-4)[103]

Uno de los cuidados del cristiano será el regresar al propio bautismo durante toda la vida, el revestirse de este hábito con el que se revistió una vez.

El elemento de novedad en Ambrosio en relación a Crisóstomo es la asociación de los vestidos blancos como nieve[104] del bautizado con las vestiduras cándidas de Jesús en la transfiguración;[105] además, pone de relieve que el mismo Jesús asumió nuestros vestidos sórdidos (*sordida vestimenta*) para vernos cándidos y purificados con el bautismo.[106] También vemos en Ambrosio la relación vestido-luminosidad, el obispo de Milán sigue a Cirilo de Jerusalén en la *Catech.* 22, 8 y su descenso al ámbito moral.

Para concluir presentamos un registro acerca de las interpretaciones en la deposición y recepción de los vestidos, así como otro sobre los significados de portar vestidos blancos o resplandecientes.

[103] *In Luc.* 5, 25.
[104] *Jn* 13, 8.
[105] *Mt* 17, 2.
[106] En Milán el rito de los vestidos blancos estaba precedido por el lavatorio de los pies y por la lectura de *Jn* 13, la obra *Sobre los sacramentos* sólo da alguna idea cuando habla de la gloria de la Iglesia que se aprieta en torno a la familia del candidato (*Cf. Sacr.* 3, 4; *Myst.* 31).

*Interpretaciones en la deposición y recepción de los vestidos*

| Crisóstomo | Teodoro | Cirilo | Ambrosio |
|---|---|---|---|
| *a)* Remoción del hombre viejo (*Col* 3, 9) | | | |
| *Catech. Illum.* 2, 11.25.29 | | *Myst.* 2, 2<br>*Catech.* 1, 2 | |
| *b)* Alejamiento de los vicios, ya que hacen indigno al cristiano que el bautismo transforma en vida. Coherencia | | | |
| *Catech. Illum.* 1, 25.36; 4, 4; 7, 11-12.15.18 | *Hom. Catech.* 14, 28; 16, 34; 15, 4 | *Catech.* | *In Luc.* 5, 25 |
| *c)* Semejante a un invitado al banquete de bodas (*Mt* 22, 1-14) | | | |
| *Catech. Illum.* 1, 3.14-17; 6, 24 | | *Procatech.* 3-4 | |
| *d)* Liberación de la condición de mortalidad basada en *Gn* 3, 21 | | | |
| *Catech. Illum.* 8, 25 | *Hom. Catech.* 3, 8; 14, 8 | *Myst.* 2, 1 | *Myst.* 7, 34 |
| *e)* Conformidad del candidato a la desnudez de Cristo en la cruz | | | |
| | | *Myst.* 2, 2* | |
| *f)* Revestido en Cristo | | | |
| *Catech. Illum.* 1, 45; 2, 11; 4, 4.18; 2, 2 (SCh 126 bis, pp. 106-7); 3, 2 | | *Myst.* 1, 10 | *Myst.* 7, 34; *In Luc.* 5, 25 |

* «Fuiste desnudado para imitar a Cristo desnudo sobre la cruz, porque su desnudez desnudó a los Principados y Potestades libremente, triunfando desde el leño de la cruz».

*Significados de portar los vestidos blanco-resplandecientes*

| Crisóstomo | Teodoro | Cirilo | Ambrosio |
|---|---|---|---|
| *a)* Revestir a Cristo | | | |
| *Catech. Illum.* 2, 11; 4, 4; 2, 2 (M.); 3, 2 | | *Myst.* 1, 10 | *Myst.* 7, 34 |
| *b)* Signo de la unión con Cristo resucitado | | | |
| *Catech. Illum.* 2,27.29; 4, 17 | *Hom. Catech.* 14, 26 | *Myst.* 3, 1 | *Myst.* 7, 34 |
| *c)* El color blanco como resplandor, como luminosidad, representa el regreso al Paraíso | | | |
| *Catech. Illum.* 5, 24.25 | *Hom. Catech.* 14, 8 | *Procatech.* 15 | |
| *d)* Semejanza con las vestiduras nupciales | | | |
| *Catech. Illum.* 6, 24 | | *Procatech.* 3 | *Myst.* 7, 37 |
| *e)* El resplandor indica una conducta moral recta que siempre ha de conservarse | | | |
| *Catech. Illum.* 4, 14.18. 19.28.31 | *Hom. Catech.* 14, 28; 16, 23.34 | *Catech.* 8, 25 | |
| *f)* El resplandor indica un estado de gracia obtenido por medio del bautismo, novedad de vida | | | |
| *Catech. Illum.* 1, 25; 4, 11.12; 5, 11-12; 6, 23.25; 7, 24 | | | *Myst.* 7, 34.37; *Sacr.* 5, 3, 14 |

## Teología bautismal de la relación «vestido-resplandor» en Crisóstomo

Las catequesis de Crisóstomo son más sobrias en lo que se refiere a los ritos post-bautismales. Pero el signo de los vestidos resplandecientes asumen en sus catequesis significados muy originales que explica de manera muy expresiva y con gran riqueza. Creemos que la novedad esencial en nuestro autor es la variedad de adjetivos que acompañan el concepto «vestido» en cualquiera de sus expresiones griegas, pero entre ellas sobresalen φαιδρός y λαμπρός.

La teología de Crisóstomo tiene un elemento que nos debe guiar en la interpretación de todo su pensamiento moral: el hombre fue salvado gratuitamente por Dios. Si la misericordia de Dios se manifiesta cuando el hombre es todavía pecador, con mayor razón cuando el hombre responde de manera positiva. La respuesta del hombre es «aportar su parte» (τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσφέρειν, *ta par'heautou eispherein*).[107]

Los vestidos simbolizan la entrada del cristiano en la dimensión de la incorruptibilidad (ἀφθαρσίας ἔνδυμα).

En Crisóstomo el principio fundamental de la doctrina bautismal se funda en la suprema gratuidad de la gracia del bautismo. Esta gracia anuló el estado de miseria moral de las personas llamadas al bautismo a través de una unción santificante que proviene de la bondad y de la misericordia de Dios, esta doctrina no es ajena al tema que nos interesa.

Para explicar el bautismo se sirve de imágenes, cada una de ellas evidencia un aspecto diverso: celebración nupcial, palanca miliar, Eva-Iglesia, nuevo éxodo, nueva creación, baño de regeneración, circuncisión, iluminación, resplandor, vestido.

Crisóstomo ve el bautismo como muerte-sepultura-resurrección con Cristo haciendo eco de *Rm* 6, 4-8. El bautismo es configuración sacramental con Cristo muerto y resucitado, nos asemeja a Cristo dándonos el mismo destino de Hijos de Dios, lo

[107] Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, p. 122.

cual sucede mediante el baño de regeneración, por el cual el fiel nace nuevamente. Otras veces afirma que Cristo nos regenera y nos nutre con su sangre. Encontramos que es Dios Padre quien nos genera y no quiere que en este nacimiento divino tengamos otro Padre, sino él mismo.

El significado del vestido bautismal no se puede separar del conjunto del rito de la celebración de iniciación. Es por ello que para encuadrar el momento del despojo y la recepción del vestido, consideramos conveniente recordar el rito del bautismo en nuestro autor:

1. *Ritos bautismales*. Conocemos los ritos pre-bautismales que comienzan con los exorcismos, la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo, y el propósito que el catecúmeno hace de vivir así durante toda su vida. Después de la renuncia a Satanás sigue la adhesión a Cristo. El rito de la unción viene después y se hace sobre la frente con un bálsamo místico (σφραγίς, *sphragis*). Más que una unción, se trata de una cruz.

2. *Rito central*. Desnudan completamente al bautizando, ungen todo su cuerpo y baja a la piscina. El bautismo en el agua expresa simbólicamente la muerte al pecado y la decisión de cambiar la vida. Este no es un acto mágico; el rito es símbolo de un efecto que no se ve. El efecto es secreto, el ministro es Cristo y la transformación interior del hombre es obra del Espíritu Santo.

3. *Los ritos bautismales*. Primero es el beso de paz (abrazo, saludo, beso, felicitación). Una vez que los bautizados salen de la piscina, reciben la felicitación del padrino y de toda la asamblea. A este punto sigue la recitación del Padrenuestro. Una vez que el neófito ha sido bautizado puede llamar a Dios con el nombre de Padre. Después del bautismo los neófitos con *vestidos blancos* y *con el cirio en la mano* se acercan en procesión para ir del bautisterio a la iglesia donde «en la mesa sublime, colmada de bienes, comen y beben el cuerpo y sangre del Señor».

El momento del despojo y la recepción del vestido son un común denominador en Crisóstomo, Teodoro, Cirilo y Ambro-

sio. El despojarse del vestido y el recibir el vestido blanco son dos momentos, mismos que señalan dos etapas de la historia de salvación para el bautizado. Después de haber sido sumergidos en las aguas bautismales y tener la condición de gloria que el hombre tenía antes de la caída, se deben abandonar las pasiones y los pecados del hombre viejo. Con el bautismo el cristiano participa de la victoria de Cristo sobre el diablo y sobre la muerte, se despoja de las túnicas de piel con las cuales se revistió después de pecar, Cristo restituye la gracia divina a la humanidad, Cristo vuelve a entregar a la humanidad la gracia que Adán había perdido, esta gracia se simboliza en el vestido blanco recibido por el bautizado.

La túnica de piel de la cual el candidato al bautismo se debía despojar antes de sumergirse en el baño regenerador poseía el significado de la mortalidad animal y pecaminosa, de la cual se libera el bautizado después de haber depuesto y pisoteado en el exorcismo pre-bautismal el velo de cabra, el llamado cilicio.[108] Teodoro de Mopsuestia explica el rito del cilicio como un exorcismo que tiende a desvestir al candidato de los males antiguos, es decir, de los pecados heredados, y a revestirse de gloria (*Sal* 29, 12),[109] e identificaba con la túnica de piel el vestido del cual se despojaba y sobre el cual debía estar derecho y con los pies desnudos, el cilicio con el cual Adán se había revestido a causa de la mortalidad ameritada con la trasgresión.[110] A esta descripción del rito, más adelante, seguía otro comentario: «Desde que sales del bautismo llevando un vestido resplandeciente indicio de este mundo luminoso y fulguroso, del género de vida y de conducta al cual simbólicamente has pasado. En efecto, ahora se te concederá la resurrección y te revestirás de inmortalidad y de incorruptibilidad, ya no tendrás necesidad de tales vestidos».[111]

El bautizado en la oscuridad de la noche viene despojado por el sacerdote y ungido completamente con el aceite del espíritu.[112]

108 Quasten, «Theodore of Mopsuestia on the exorcism of the cilicium», pp. 209-19. *Cf.* Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 24.

109 *Ib.* 12, 24-5.

110 *Ib.* 14, 8.

111 *Ib.* 14, 26.

112 Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia y Crisóstomo sustancial-

El rito significa el cambio del hombre viejo y de sus necesidades, se basa en *Col* 3, 9 (*cf.* Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 11), el alejamiento de los vicios que hacen al cristiano indigno del bautismo, la eliminación del lujo superfluo (*cf.* Chrys., *Catech.* 1, 34-38). En Crisóstomo la imagen de la deposición del vestido significa el regreso a la inocencia primitiva, este signo ofrecía al obispo un elemento muy significativo para exhortar a los catecúmenos a la seriedad de su preparación al bautismo y a la vida cristiana. Así como Teodoro, Crisóstomo recurre a la figura bíblica: despojarse del hombre viejo y vestirse del nuevo (*Ga* 3, 27). El catecumenado era el tiempo del desvestirse, mientras la celebración de iniciación asume la imagen de la vestición.

El quitarse el propio vestido y el caminar con los pies desnudos preparaban al momento en que venían vestidos. El desnudar encuentra su cumplimiento y explicación posterior en la vestición postbautismal. De esta manera el hecho de desnudarse ya anticipa la recepción del vestido bautismal. Es un signo muy importante en Crisóstomo y en los Padres que abordan este argumento, es el símbolo del despojo total para revestirse de Cristo.

El hábito del neo-iluminado tiene la finalidad de representar esta novedad de vida: «los enviamos desnudos y descalzos a las voces de los exorcistas. Y, en verdad, también aquí aparece otra vez el mismo motivo, a saber, que el rey ganó la guerra e hizo prisioneros: y tal es la indumentaria de los prisioneros».[113]

El símbolo de desnudar y vestir lo subraya con los textos paulinos *Col* 3, 10: «el hombre viejo es sepultado junto al pecado, y resucita el nuevo, renovado a imagen de su creador» y con *Ga* 3, 27:

mente tienen el mismo rito de deposición de los vestidos. Según Cirilo, los candidatos, después de la renuncia a Satanás, se despojan de sus propios vestidos y permanecen desnudos delante de los ojos de todos, luego son ungidos con el aceite del exorcismo y conducidos de la mano a la piscina bautismal (*Myst.* 2, 2-3); Teodoro informa que, de la renuncia a Satanás, sigue el despojo de las vestiduras del candidato y después una primera unción (*Hom. Catech.* 13, 20); Crisóstomo dice que el sacerdote lo despoja del vestido y lo introduce en la corriente (*Catech.* 3, 8).

113 *Ib.* 2, 6.

> Nos desnudamos y nos vestimos: nos desnudamos del viejo vestido (τὸ παλαίον ἱμάτιον), ensuciado por la muchedumbre de nuestros pecados, pero nos vestimos del nuevo, limpio de toda mancha. Pero, ¿qué estoy diciendo? Nos revestimos de Cristo mismo (αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐνδυόμεθα, *auton ton Christon endyometha*): Porque —dice— *todos los que han sido bautizados en Cristo, están vestidos de Cristo.*[114]

El hábito de los catecúmenos durante el exorcismo es el estar desnudos y descalzos. La explicación del Crisóstomo es semejante a la de Teodoro: «En cambio, el gesto de llevar descalzos los pies y de extender las manos significa algo distinto».[115]

En una perspectiva escatológica este rito indica la liberación de la condición de mortalidad y de pecado a través del despojo de las túnicas de piel de *Gn* 3, 21, lo cual es una condición necesaria para regresar a la vida paradisiaca.

El simbolismo del despojo de los vestidos se llena de otros significados, cuando se piensa en el valor que tenían en la antigüedad los materiales que componían los vestidos: los tejidos que provenían de animales, como la lana o la piel, conservaban algo de mortal,[116] pues recordaban que las creaturas estaban destinadas a morir, mientras que los tejidos de fibra vegetal no estaban sujetos a la muerte, como el lino, estos tejidos contenían un elemento de inmortalidad. Esta concepción se remonta a los pitagóricos y al mundo egipcio.[117] La exigencia de fondo es la de no contaminar lo puro con lo impuro: la mortalidad no debe entrar en el reino de la inmortalidad, ni esto, que recuerda la muerte, debe revestir al que aspira a la inmortalidad.

Revestir el blanco significa «revestirse de Cristo» (*Ga* 3, 27), es el signo de la unión con Cristo resucitado,[118] indica la reconquista de la inmortalidad, representada por el color blanco tejido en lino y

114 *Catech. Illum.* 2, 11.
115 *Ib.* 2, 14.
116 *Cf.* Thdr. Mops., *Hom. Catech.* 14, 8.
117 Quasten, «The garment of immortality. A study of the *Accipe vestem candidam*», pp. 392-8.
118 *Catech.* 3, 2.

el regreso al Paraíso. Su semejanza con el vestido nupcial representa la profunda intimidad entre Cristo y el bautizado: el resplandor exterior debe manifestarse con una conducta moral irreprensible que se debe mantener inmaculada hasta el día del juicio:

> Y lo mismo que ahora, gracias a este esplendoroso vestido (ἐσθῆτος), a todos parecéis magníficos, y el resplandor del vestido (ἱματίων) manifiesta la eminente pureza de vuestras almas, así también, de ahora en adelante, es justo que, tanto vosotros, los que acabáis de ser considerados dignos de este don, como todos los que ya habíamos gustado la misma generosidad, nos hagamos ver de todos mediante una conducta óptima y, lo mismo que antorchas, iluminemos a todos los que nos ven.[119]

Su esplendor indica el estado de gracia en el cual se encuentra el neófito tras habérsele perdonado sus pecados con el bautismo.[120]

Crisóstomo habla del bautismo utilizando la imagen de la esposa y del esposo; para él el bautismo es un matrimonio espiritual:

> Esta es la razón por la que yo, temeroso también de las asechanzas del enemigo, no ceso en mi exhortación a que conservéis intacta la vestidura nupcial (νυμφικὴν στολήν, *nymphiken stolen*) de modo que siempre podáis entrar con ella a estas nupcias espirituales. Que es un matrimonio espiritual lo que aquí se está celebrando, [...] se prolonga durante siete días, [...] ¿Y qué digo siete días? Si queréis ser sobrios y estar vigilantes, estas bodas se prolongan para vosotros durante todo el tiempo, con esta única condición: que conservéis intacto el esplendor de vuestro vestido nupcial (τὸ ἔνδυμα ὑμῶν, *to endyma hymon*).[121]

El desposorio no es de un solo día, sino que tiene una continuidad, pero, para que esto sea realidad, se necesita cuidar el resplandor y el vestido de bodas. En Antioquía los festejos en honor de los bautizados se prolongaban durante siete días, periodo aná-

119 *Catech. Illum.* 8, 25.
120 *Ib.* 7, 24.
121 *Ib.* 6, 24.

logo a las fiestas en honor de los esposos, y cada día debían asistir a la reunión litúrgica destinada a ellos, como lo testimonian las cinco últimas catequesis pre-bautismales editadas por Wenger.[122]

El matrimonio místico se establece con la iniciación cristiana, en el corazón de tres ritos esenciales: la adhesión a Cristo (συντάσσομαί σοι, Χριστέ; *syntassomai soi, Christe*), la inmersión bautismal y la comunión eucarística.[123] La *Catequesis* 1, 14-17[124] contiene un desarrollo acerca del matrimonio místico de Cristo y de su Iglesia.[125] Crisóstomo, a la par con Cirilo, usa el pasaje bíblico de *Mt* 22, 1-14.

Crisóstomo en el *Panegírico de san Pablo*, expresa el amor del apóstol hacia la Iglesia como el de un esposo hacia su esposa:

> ¿Y los hijos de Isaac? ¿La Escritura no la admira por su firmeza? ¿O aquella alma de diamante podrá mostrar la paciencia de Pablo? Porque no fue esclavo durante catorce años, sino toda su vida por la esposa de Cristo,[126] no solamente consumido por el calor del día y la helada de la noche, también por las borrascas de innumerables pruebas.[127]

[122] Velasco, *op. cit.*, p. 12.

[123] *Catech.* 3, 2.

[124] Jean Chrysostome, *op. cit.* (ed. de Wenger), pp. 116-8.

[125] *Iglesia*, es decir, cada cristiano. *Cf.* Chrys., *Hom.* 21 *Sobre las estatuas*; *Laud. Paul.* 1, 8: ἀλλὰ τὸν πάντα βίον ὑπὲρ τῆς τοῦ Χριστοῦ νύμφης / sino toda su vida por la esposa de Cristo.

[126] Esta expresión de «esposa de Cristo» para designar a la Iglesia es única en estos panegíricos. Pero la encontramos también en otros escritos de Crisóstomo. En ocasiones, como aquí, la aplica a la Iglesia de manera general: *In Psal.* 49, 10 (*PG* 55, 199 A); *Hom.* 20: *In Ep. ad Ephes.* 4 (*PG* 62, 140 B); ver también el tema de la boda de la Iglesia con el Esposo: *Hom.* 23: *In 2 Cor.* 1 (*PG* 61, 553 D-554 A); *In Psal.* 44, 10 (*PG* 55, 199 A). En ocasiones sobre un plan individual, Crisóstomo muestra que por el bautismo cada alma cristiana se convierte en esposa de Cristo: *Ad illum. catech.* 1, 1 (*PG* 49, 223); *Catech.* 2, 21; como podemos observar este es un tema constante en sus catequesis, la idea del texto bíblico de *2 Co* 11, 2: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios, pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen de Cristo»; *Catech.* 3, 1-2; *Catech. Illum.* 1, 3. En ocasiones las perspectivas aparecen unidas: *In Psal.* 44, 10 (*PG* 55, 199 C, 200 A); *Catech. Illum.* 3, 1-2; 3, 17-9.

[127] *Laud. Paul.* 1, 8.

Más arriba Crisóstomo había señalado su insistencia en la conservación del vestido y del resplandor, puesto que es la condición para poder participar en el matrimonio espiritual, insiste en el llevar una vida irreprensible, pero las nupcias espirituales no se limitan al bautismo, sino que llevan también una connotación escatológica: «Ésta es la razón por la que yo, temeroso también de las asechanzas del enemigo, no ceso en mi exhortación a que conservéis intacta la vestidura nupcial (νυμφικὴν στολήν), de modo que siempre podáis entrar con ella a estas nupcias espirituales».[128]

La novedad de la vida cristiana se diseña a través de diversos elementos rituales, a lo largo del presente apartado hemos destacado el signo de los vestidos bautismales.

A Crisóstomo le interesa subrayar la custodia del hábito recibido en el bautismo. Se trata del tema cristológico y del tema de la gracia como imagen de Cristo; el argumento se constituye de un juego de alusiones, basado en el hecho de que el bautizado viste los hábitos resplandecientes que lo hacen distinto de los otros. Para Crisóstomo estos hábitos bautismales se hacen el signo de la relación con Cristo, que debe ser conservado a través del comportamiento moral. Crisóstomo desciende inmediatamente a lo práctico, el bautismo con sus frutos es irreconciliable con determinados modos de comportamiento.

El neo-bautizado lleva el hábito propio: blanco, descrito como «resplandeciente», tanto por Crisóstomo como por Teodoro, Cirilo y Ambrosio, pero Crisóstomo pasa inmediatamente del hábito de la realidad al hábito del signo:

> Y de la misma manera que ahora el despliegue de vuestro indumento (τῆς ἐσθητὸς ὑμῶν) y el brillo de las vestiduras (τὸ φαιδρὸν τῶν ἱματίων) atraen todas las miradas, así también, y para siempre, con tal que lo queráis y conservéis el resplandor de vuestra regia vestimenta (τὴν φαιδρότητα τοῦ ἐνδύματος τοῦ βασιλικοῦ), podréis con mucha más exactitud que ahora, por medio de una conducta de acuerdo a Dios y muy cabal atraeros a todos los que os miran a un mismo celo y a la glorificación del Señor.[129]

[128] *Catech. Illum.* 6, 24.
[129] *Ib.* 4, 18.

El vestido real indica el fruto del bautismo, o sea, la relación con Cristo. Existe un texto en el cual Crisóstomo argumenta a partir del vestido bautismal para luego pasar al tema cristológico, con esto concluye su exhortación:

> Y muy particularmente vosotros, los que recientemente fuisteis considerados dignos de la iniciación en los misterios; los que os habéis quitado de encima la carga de los pecados; los que habéis revestido la túnica esplendente (λαμπρὰν τὴν στολήν). ¡Y qué digo la túnica esplendente (λαμπρὰν στολήν)! ¡Los que os habéis revestido de Cristo mismo y habéis recibido como morador en vosotros al Señor de todas las cosas![130]

En la cuarta catequesis comenta *2 Co* 5, 17: «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo», Crisóstomo sintetiza así:

> Así pues, abracemos también nosotros hoy a éstos que pueden brillar más que las estrellas y rivalizan con el fulgor de los rayos del sol, y no nos limitemos a estrecharlos con estas manos corporales, sino también demostrémosles nuestro cariño con nuestro aliento espiritual y exhortémosles a reflexionar en el exceso de la generosidad del Señor y en el fulgor del vestido (ἱματίου) que han sido considerados dignos de llevar: Porque —dice— «todos los que habéis sido bautizados en Cristo, *de Cristo estáis vestidos*» (*Ga* 3, 27), y así, que en adelante hagan y obren todo como quien tiene con él conviviendo a Cristo, el Creador de todo y Señor de nuestra naturaleza.[131]

El tema de la gracia es el tema de Cristo en nosotros, los vestidos del bautismo son signo de esta gracia y, por lo tanto, son signo de Cristo como tal: «¡Él mismo es el manto con que nos cubrió: *Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos*! (*Ga* 3, 27)».[132]

130 *Ib.* 5, 18.
131 *Ib.* 4, 4.
132 *Ad illum. catech.* 1, 2 (*PG* 49, 233); Velasco, *op. cit.*, pp. 24-5, donde

Él utiliza el verbo «revestirse» con un realismo pleno, para él revestirse de Cristo significa «estar en Cristo». Al comentar la *Carta a los gálatas* dice:

> Si Cristo es Hijo de Dios y tú te has revestido de Él, teniendo al Hijo en ti mismo y haciéndote semejante a Él, alcanzaste una total conexión y ser uno con Él [...] Después de decir que hemos llegado a ser hijos de Dios por la fe (*Ga* 3, 26), no se detiene allí, sino que desea encontrar algo más para demostrar con más claridad la estrecha unión con Cristo. Después de decir: *Os habéis revestido de Él* (*Ga* 3, 27), no se detiene en esa expresión, sino que, al explicarla, va al fondo y dice: *Todos sois uno en Cristo Jesús*, lo que equivale a decir, todos tenéis un solo aspecto, una sola forma, la de Cristo.[133]

La simbología de Crisóstomo habla de la realidad, no sólo de los significados, la simbología hace vivir el misterio presente en el rito del vestido.

Nuestro autor señala otro aspecto: este nuevo vestido nos cubre de los pecados, más arriba citamos la *Catech. Illum.* 2, 11, que nos muestra esta idea, pero también podemos verla en los siguientes textos:

> Pues a esto, efectivamente, llamaba nueva creación aquel bienaventurado, y por eso añadió en seguida: «Las cosas viejas pasaron; mira, ¡todas las cosas se hicieron nuevas!» (*2 Co* 5, 17); con ello nos daba a entender más o menos que, después de despojarse como de un vestido viejo (ἱμάτιον παλαιόν) de la carga de los pecados por medio de la fe en Cristo, los recién liberados del error e iluminados por el sol de justicia se ponían este nuevo y resplandeciente vestido (ἱμάτιον) y túnica de reyes (στολήν). Por esto decía: «Si alguno está en Cristo, nueva creación es, las cosas viejas pasaron; mira, ¡todas las cosas se hicieron nuevas!»[134]

---

Crisóstomo nos habla de Cristo como verdadero vestido, mesa, casa, raíz, hermano, amigo, esposo y cabeza.

[133] *Comm. Ga.* (*PG* 61, 656); Juan Crisóstomo, *Comentario a la Carta a los gálatas*, trad. de Isabel Garzón Bosque, pp. 121-2.

[134] *Catech. Illum.* 4, 12.

> Y muy particularmente vosotros, los que recientemente fuisteis considerados dignos de la iniciación en los misterios; los que os habéis quitado de encima la carga de los pecados; los que os habéis revestido la túnica esplendente (λαμπρὰν τὴν στολήν).[135]

El vestido nos indica una nueva vida:

> Por eso os exhorto: vosotros, los que habéis sido recientemente considerados dignos del don divino, demostrad una gran circunspección, y conservad puro y sin mancha el vestido espiritual (ἔνδυμα πνευματικόν) que se os ha entregado; nosotros, los que recibimos hace tiempo este don demostremos un buen cambio de vida.[136]

Al momento hemos visto la teología del vestido blanco y algunos textos de la imagen de φαιδρός; imágenes que en su unidad no son originales de Crisóstomo, pero encuentran en él gran relevancia. Lo que menciona del bautizado resplandeciente por el bautismo que se ha recibido, se puede decir del nuevo vestido del neófito, pero no viceversa, ya que la idea de vestido es mucho más amplia que la de φαιδρός o λαμπρός, cómo vimos en el punto número tres: «Significados de los términos 'vestido' y 'resplandor' en Crisóstomo».

El resplandor de los vestidos indica una realidad que no se ve, pero se percibe en el mismo resplandor que muestra la transformación interior del bautizado. Porque es una nueva creatura, el bautizado viste vestido nuevo, resplandeciente, real:

> ¡Hoy han sido admitidos en el rango de hijos de Dios y, tras desprenderse de la carga de los pecados y ponerse la vestidura real (τὴν βασιλικὴν στολήν), compiten en resplandor casi con el mismo cielo, y apareciendo con una luz más fulgurante que estas estrellas que vemos, deslumbran la vista de cuantos los miran![137]

[135] *Ib.* 4, 18.
[136] *Ib.* 5, 24.
[137] *Ib.* 4, 3.

La luz que reflejan sus vestidos supera la luz natural:

> Aquéllas, efectivamente, brillan (φαίνουσιν, *phainousin*) únicamente en la noche y nunca podrían brillar (φανεῖεν, *phaneien*) en pleno día. Estos, en cambio, resplandecen (λάμπρουσιν, *lamprousin*) por igual de noche y de día, porque son estrellas espirituales y rivalizan con la misma luz del sol, mejor aún, la sobrepasan en gran medida.
>
> Efectivamente, si Cristo, el Señor, se sirvió de esta imagen para mostrar el *resplandor* (φαιδρότητα, *phaidroteta*) de los justos en el siglo futuro cuando dijo: Entonces los justos resplandecerán como el sol, no fue para indicar solamente que brillan (λάμπρουσιν) tanto, sino porque le era imposible hallar otro ejemplo sensible más brillante (φαιδρότερον, *phaidroteron*) que el sol; por eso comparó con esta imagen la condición de los justos.[138]

Estos vestidos revelan la riqueza espiritual de los bautizados, son llamados «estrellas espirituales» (ἀστέρες πνευματικοί, *asteres pneumatikoi*) basándose en *Mt* 13, 43: «los justos brillarán como el sol». Pero este resplandor también expresa la nueva dignidad del bautizado, sus vestidos muestran la pureza del alma: «Y lo mismo que ahora, gracias a este esplendoroso vestido (τῆς φαιδρᾶς ἐσθῆτος), a todos parecéis magníficos, y el resplandor del vestido (ἡ τῶν ἱματίων φαιδρότης) manifiesta la eminente pureza de vuestras almas».[139]

La pureza no tiene medida, como no la tiene la luz que reflejan los vestidos. Así como Crisóstomo invita a mantener este vestido de fiesta, nupcial, blanco; invita a mantener el resplandor de los mismos, porque la eficacia de la unión con Cristo resucitado y la remisión de los pecados no terminan; puesto que tienen que proyectarse en la vida cristiana, conservar el resplandor de los vestidos significa no mancharlo con palabras inoportunas, ni con la escucha de cosas insensatas, ni con discursos malos, estar vigilantes hacia aquello que se mira.[140] En otras catequesis pro-

[138] *Id.*
[139] *Ib.* 4, 24.
[140] *Ib.* 8, 25.

híbe los espectáculos de impiedad, los hipódromos, los amuletos, la embriaguez, etcétera.

## Conclusión

Crisóstomo se encuentra en medio de una práctica litúrgico-eclesial al hacer uso de las imágenes vestido y resplandor. Es significativo el lenguaje, la insistencia y la teología que deriva de ellas. Imágenes y teología, como hemos visto, no ajenas a Teodoro de Mopsuestia, Cirilo o Juan de Jerusalén y Ambrosio, pero la riqueza del uso ha dado luz a nuestra investigación.

No aparece un concepto único para designar el vestido o el resplandor, aunque, como en su momento lo hemos señalado, sobresale el uso de ἔνδυμα y φαιδρός. Esto lo podemos constatar en los otros tres Padres de la Iglesia que hemos abordado. En los cuatro autores se califica al vestido con el adjetivo «resplandeciente», «cándido», «luminoso», pero Crisóstomo es incisivo, otras veces repetitivo, no en sentido de monotonía, sino motivado por el celo de un pastor que tiene un vivo interés en la recta conducta cristiana de sus fieles, de ahí la insistencia en el cuidado y atención al vestido que se recibe (bautismo). No hemos citado todos los textos que hemos encontrado en Crisóstomo, pues duplicaría la extensión del presente trabajo, basta seguir la relación que hacemos en «Significados de los términos 'vestido' y 'resplandeciente' en Crisóstomo», para ir a la referencia precisa en el contenido.

Creemos que desde la imagen «vestido resplandeciente», siguiendo las citas a lo largo de las catequesis bautismales de Crisóstomo, podemos extraer gran parte de la teología bautismal en nuestro autor. Las referencias bíblicas son muchas, pero son fundamentales: *Ga* 3, 27; *Col* 3, 9-10; *2 Co* 5, 17; *Ef* 5, 27.

Respecto al tema de nuestro interés, Crisóstomo hace más uso de la Escritura, con una interpretación común a su escuela, sin que por ello evite el hacer uso de la tipología en algunos momentos. Personalmente, resultó interesante el abordar las *Cate-*

*quesis bautismales* desde estas imágenes, lo compararía al reflejo de los espejos que en su mutua proyección amplían el horizonte y profundidad de lo que el ojo por sí mismo no puede captar. Vestido y resplandor se unen descubriendo una teología que no es ajena al tiempo que vive Crisóstomo, pero el uso que hace del signo lo hace original. Consideramos que la investigación puede ir más allá del mero análisis de conceptos, la extracción de la teología que encontramos y la enseñanza que puede dejar una investigación en el campo escolástico, pues la riqueza en el uso de estos signos hecha por Crisóstomo sigue siendo actual, y más cuando el uso que hacemos de la sola palabra se empobrece con la abundancia de sólo palabras en la catequesis.

Las alusiones que hemos encontrado en la bibliografía consultada quedan limitadas respecto a lo que nuestro autor ofrece, a excepción del estudio que hace A. Crnčević en su obra *Induere Christum*, aunque no compartimos ciertas conclusiones en las estadísticas que presenta al analizar los conceptos que estudiamos. No es la sede para hacer una crítica detallada del qué concreto, nos limitamos a decir que aunque el estudio que hace de Crisóstomo es significativo en relación a los otros Padres que aborda, omite muchos textos significativos, lo cual nos hace suponer que lo llevan a afirmaciones, en lo personal, no del todo convincentes. Citaré sólo un ejemplo, Crnčević afirma que Crisóstomo utiliza el sustantivo ἱμάτιον para el hábito normal, que el bautizando se quita antes del baño, y el nuevo, después del bautismo, y los otros tres términos (ἐσθής, στολή y ἔνδυμα) los utiliza exclusivamente para los vestidos bautismales.[141] Con lo expuesto en «Significados de los términos 'vestido' y 'resplandecieciente' en Crisóstomo» refutamos tal afirmación. Dígase lo mismo de los adjetivos que acompañan a estos sustantivos, Crisóstomo es más rico de lo que Crnčević ha afirmado en su tesis doctoral. Sin embargo, nuestro comentario no quita mérito a su estudio, fue una fortuna saber de esta obra cuando creíamos haber terminado nuestra investigación.

Con el peligro de caer en la repetición de lo desarrollado a lo largo del presente trabajo, citamos a Crisóstomo y Cirilo, de ma-

141 Crnčević, *op. cit.*, p. 284.

nera particular, recapitulando con ello lo que podría ser la clave de lectura de este trabajo:

Cirilo de Jerusalén en la catequesis preliminar al bautismo (*Procatequesis* 15), deseando a los φοτιζόμενοι el llegar a la puerta del Paraíso perdido a causa de Adán, dice: «como astros de la Iglesia entremos con el cuerpo radiante y con el alma plena de luz (φαιδροὶ τῷ σώματι καὶ φωτεινοὶ τῇ ψυχῇ).[142]

Cirilo relaciona la parábola evangélica de *Mt* 22, 2-10 (bodas reales) con *Mt* 22, 11-14 (hombre provisto con vestidos de boda), para Cirilo el color significa «disposición interior», la recta intención con la cual se accede al bautismo. Invita a desvestirse de la lujuria y de la impureza para vestirse la estola luminosa de la *sophrosyne* (σωφροσύνη. *Procatequesis* 4).

Crisóstomo, como hemos visto, habla frecuentemente de los vestidos blancos, recordando a los neófitos el ser hombre nuevo (*Catech. Illum.* 2, 11) semejante a un ángel terrestre (2, 27), que el resplandor (τὸ φαιδρόν) de los vestidos venga conservado con las obras buenas (4, 18-19) y que éstas indiquen la condición de los neófitos. Invita a mantenerlo durante toda la vida, a mantener intacto el vestido nupcial en cuanto que han contraído una especie de matrimonio espiritual. Sólo si conservan el vestido puro y resplandeciente, las fiestas nupciales se prolongarán para siempre (διὰ παντὸς τοῦ χρόνου. 6, 24).

El vestido resplandeciente ha depuesto al hombre viejo, se abandona la condición de pecado y se regresa a la inocencia que se había perdido (*Gn* 3, 21), se vuelve a la libertad de los hijos de Dios. El acercamiento moral y sacramental que se hace en la catequesis con el uso de este signo tiene un desarrollo muy importante, el vestido resplandeciente es imagen de Cristo resucitado, el bautizado se reviste de Cristo (*Ga* 3, 27), este vestido expresa una pureza de vida que ha de mantenerse siempre, es una continua invitación a la vivencia de la gracia bautismal. El resplandor subraya que la vida de pecado ha terminado y se ha de ser siempre luz, el vestido resplandeciente es un vestido de salvación, de gloria.

142 *PG* 33, 360.

í

# La propuesta de una educación clásica para la formación de los cristianos en las *Cartas* de san Jerónimo

# 5

*Isaí Ivanhoe Argott Flores (UPM)*

Es común que en el desarrollo de la historiografía occidental se contraponga la presencia histórica del cristianismo al legado de la antigüedad clásica heredado por Grecia y Roma, hasta el punto de afirmar que dicha presencia se ha reducido a una suerte de etapa intermedia entre la belleza del tesoro clásico heleno-latino y la modernidad del renacimiento, que, se dice, recuperó este pensamiento. No obstante, cabría preguntarse en qué medida fueron hostiles los pensadores cristianos a la herencia clásica. De aquí que el presente trabajo pretenda explorar dicha tradición en el pensamiento de Jerónimo de Estridón, quien dedicó gran parte de su vida ascética a la formación de comunidades cristianas proponiendo una formación a partir de la tradición clásica.

Comencemos por mencionar el hecho de que, si bien la génesis del cristianismo se encuentra entre las comunidades hebreas, no debe perderse de vista que estas mismas se encontraban imbuidas en el contexto del Imperio Romano, de donde se sigue que, inevitablemente, estaban empapadas de la cultura clásica en su versión helenística, especialmente en el campo filosófico, retórico y, por ende, pedagógico, razón suficiente para pensar que los primeros cristianos no eran ajenos a la tradición clásica.

Al respecto, puede seguirse la perspectiva de Marta Sordi, quien, a mi parecer, ofrece una visión sintética del contexto en que el cristianismo se originó al anotar que:

> Cuando el Cristianismo hizo su entrada en la historia del mundo conocido, la '*ecúmene*' se presentaba unificada por la cultura griega y por la política romana: el encuentro entre las dos tradiciones civilizadas del mundo antiguo, ambas fruto de encuentros anteriores y de antiguas herencias, fortaleció en la humanidad el convencimiento de que, por primera vez, vivía una experiencia verdaderamente universal.[1]

Ya en esta breve afirmación se deja ver la importancia que significó el contacto y la dialéctica, entre la tradición clásica y el cristianismo primitivo.

Los primeros pasos para el diálogo entre el Imperio y el cristianismo —helenización del cristianismo o cristianización del helenismo— pueden rastrearse hacia la segunda mitad del siglo I con san Pablo, un sabio doctor judío nacido en Tarso, hecho que le valió la ciudadanía romana. Según la costumbre de Tarso, Saulo comenzó a estudiar la Escritura desde los cinco años y a los quince fue enviado a Jerusalén para completar su educación, sin embargo, a pesar de haber recibido una formación ortodoxa, no debe olvidarse que su tierra natal en el Asia Menor estaba fuertemente penetrada por la cultura griega, por lo que, según la tradición en Tarso, el joven Saulo llevó su formación en hebreo a la par que el aprendizaje del griego.

Pablo, pues, cumplió una doble función en el diálogo entre cristianos y gentiles; por un lado, como receptor de la cultura clásica, se vio obligado a confrontar su formación como hebreo, misma que resultó una síntesis dentro de su predicación cristiana y la difusión de la buena nueva a lo largo de sus viajes por Palestina, Siria y Asia Menor. Por supuesto, debe recordarse su viaje a Roma y su, especialmente significativo, paso por Atenas,[2] donde en medio de una de sus arengas en el ágora fue invitado junto con los filósofos estoicos y epicúreos para informar acerca de su novedosa doctrina (καινότερον, *kainoteron*).

Ya desde este momento se nota en la primera parte del discurso paulino el ánimo por «adaptarse» a la cultura helenística sin dejar de lado su formación de erudito hebreo, hecho que por sí mismo dibuja

[1] Sordi, *Los cristianos y el Imperio Romano*, p. 149.
[2] *Cf. Hch* 17, 15-34 y *1 Ts* 3, 1.

muy bien la doble formación del de Tarso. Delebecque señala que todo el discurso paulino posee una «atmósfera socrática»[3] con la diferencia de que Pablo se encuentra ante un auditorio curioso por conocer a los dioses extranjeros. El cómo Saulo dará a conocer la nueva doctrina entre los gentiles es un hecho revelador para el tema que nos ocupa, pues el apóstol, como se ha mencionado arriba, hace uso de fórmulas conocidas por los antiguos pensadores, así, por ejemplo, señala el apóstol: «ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ»,[4] recuerda, más que la formación hebrea que admitía la necesidad del templo, la doctrina de los estoicos, en particular a Zenón de Citio, quien, partiendo del hecho de que «lo divino se derrama a través de toda la materia»,[5] en su *Politeia* afirma que: «no deben erigirse templos ni imágenes, pues no hay monumento alguno digno de los dioses [...] Ninguna obra de arquitectos y artesanos tiene, en efecto, gran valor y santidad»[6] y, por ello, incluso llegó a prohibir entre los estoicos cualquier representación o espacio.[7] En la afirmación: «αὐτὸς διδούς πᾶσι ζωῆν καὶ πνοήν»,[8] Pablo logra encajar perfectamente la concepción de Dios con la doctrina pneumática de la física estoica, pues ya el de Citio afirmaba que: «el alma es soplo condensado en el cuerpo»,[9] afirmación que lo llevará a hablar acerca del Espíritu del Señor: «Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, καί τινες τῶν καθ'ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν»,[10] aseveración que encaja perfectamente con el sentido de la divinidad estoica, la cual es vista como un «Gran todo», y que, se dice, es un verso tomado de la *Theogonia* de Epiménides.[11]

3 Delebecque, «Les deux versions du Discours de Saint Paul a l'Areópague (*Actes des Apôtres* 17, 22-31)», p. 236.
4 *Hch* 17, 24: «[Dios,] que es Señor, no habita en templos hechos por manos». Las traducciones de las citas en griego y latín son propias.
5 Clem. Al., *Prot.* 66, 3.
6 Clem. Al., *Strom.* 5, 12, 76.
7 Thdt., *Affect.* 3, 74; también en *Sobre las contradicciones de los estoicos* 6, 1 (Plu., *Mor.* 1034 b).
8 *Hch* 17, 25: Él da a todos vida y aliento.
9 Macr., *Comm.* 1, 14, 19.
10 *Hch* 17, 28: Pues en él vivimos y nos movemos y somos, como también algunos de los poetas entre ustedes afirmaron.
11 Delebecque, *op. cit.*, p. 238.

Este discurso salpicado del saber de los antiguos griegos muestra la formación retórica de Pablo y su capacidad para exponer de modo simultáneo el mensaje cristiano y el pensamiento de los gentiles, logrando amalgamar uno en el otro, no dejando duda alguna sobre su formación helénica y llevándolo a afirmar en la misma arenga: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.[12]

Debe señalarse que, en líneas generales, el tipo de predicación que Saulo llevó a cabo en el areópago fue el mismo que caracterizó los inicios de la teología cristiana y su predicación durante el siglo II, sin embargo, también debe mencionarse que este método se vio frenado por las persecuciones contra los cristianos iniciadas por Nerón en el año 64,[13] mismas que fueron seguidas por las que se desataron contra la élite estoica, entre las que se cuenta al filósofo Séneca.[14] Además del estoicismo, la predicación cristiana se vio favorecida por la búsqueda del renacimiento religioso de las escuelas filosóficas como la neoplatónica, que, al verse enfrentada al escepticismo pragmático de los cínicos y epicúreos, apoyaron la doctrina naciente.

La persecución de los cristianos dio lugar a una muy variada literatura cuyo fin era defender las creencias y suprimir los errores que circulaban sobre las mismas, las llamadas apologías; debe recordarse que estos textos estaban dirigidos al emperador y al senado de la Roma imperial, y cuya finalidad causó la necesidad de cristianos mejor formados, también la doctrina cristiana, hasta entonces predicada en las calles, fue mejor explicada y comprendida. Los enfrentamientos entre la nueva doctrina y los cultos tradicionales, motivaron serios intentos para hallar un camino hacia el encuentro, esto se dio a través de la filosofía griega, es decir, la «cultura espiritual»,[15] por lo que no es de extrañar que

[12] *Hch* 17, 28: «Pues también somos de su linaje». La misma frase, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, puede encontrarse en Arato (*Fenómenos* 5) al hablar de Zeus como una presencia universal presente en todas las cosas, al mismo tiempo, como padre y creador de los hombres y ordenador de todo el cosmos, definición, por mucho, afín al concepto de Dios expresado en el cristianismo.

[13] Tac., *Ann.* 15, 44; también Sulp., *Chr.* 2, 29.

[14] Tac., *Ann.* 15, 64.

[15] Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, p. 103.

Justino, educado en la filosofía griega y recién convertido al cristianismo, hacia la segunda mitad del siglo II, decidiera abrir una escuela en Roma, de tal suerte que los apologetas representan el primer intento de elaboración científica de una visión cristiana del mundo, cuyo soporte para su predicación era el conocimiento de la espiritualidad profana.

Con base en lo anterior, el siglo III se vio marcado por la renovación de las corrientes filosóficas y el rompimiento de los vínculos entre el cristianismo y el mundo judío, sobre todo expresado a través del neoplatonismo de Plotino y por medio del pensamiento de Orígenes, ambos formados por Amonio Saccas en Alejandría, el sitio que, según san Jerónimo,[16] ya desde los tiempos de Marcos intentaba ofrecer una enseñanza que integrara la «buena nueva» y el pensamiento clásico, cuyo primer profesor fue Panteno, un estoico convertido al cristianismo.

Los tres primeros siglos del encuentro entre cristianos y greco-romanos nos hacen dilucidar que el cristianismo, cimentándose en la cultura helenística, hasta entonces internacional, poco a poco, por medio de un proceso sincrético, se convirtió en la nueva *paideia* cuyo abrevadero fue el *logos* divino y creador, de donde podemos decir que la Iglesia, de raíz hebrea, fue dotada de una estructura organizativa romana y una filosofía helénica que construyeron el pensamiento cristiano y que más delante se dejará ver en san Jerónimo, uno de los grandes representantes de la *paideia* cristiana.

Esta tendencia del cristianismo a acercarse a la cultura y pensamiento clásico fue evidente tanto en Oriente como en Occidente, así, por ejemplo, es digno de mención el caso de san Ambrosio, quien no duda en citar a Homero y a Virgilio en sus sermones o, más aún, denota su clara influencia ciceroniana en el célebre *De officiis ministrorum*,[17] donde se puede decir que Ambrosio habla como todo un estoico, pero con la capacidad de volcar el pensamiento antiguo a términos puramente cristianos. Así, por ejem-

16 *De uir. illustr.* 55.

17 Cabe mencionar que el título del milanés era idéntico al de Cicerón, añadiéndosele el genitivo *ministrorum*, sólo en razón de distinguirla de su homónima clásica.

plo, es bien sabido que para los estoicos la virtud consistía en vivir conforme a la naturaleza, pensamiento que Ambrosio desarrollará al igual que Tulio, sin embargo, aquél añade que la naturaleza es norma de conducta en tanto que Dios es su autor, por lo que, al estar acorde con la naturaleza, se está acorde con su artífice,[18] a lo que nombra *naturae lex*, de donde escribe: «*Decorum est secundum naturam vivere [...] et turpe est quod sit contra naturam*»,[19] exhortando a sus escuchas no sólo a obedecer a la naturaleza, sino a imitarla, pues afirma: «*naturam imitemur; eius efigies, formula disciplinae, forma honestitatis est*»,[20] pensamiento que encontramos en Cicerón, quien dice: «*natura ipsa magistra et duce*».[21]

Y es que la tradición ciceroniana se constituye en parte fundamental de la nueva cultura cristiana en el Occidente de los siglos IV y V, y una fuerte influencia para la literatura patrística, pasando por autores como Lactancio hasta el insigne san Agustín; pero, si hay un autor que se caracteriza por su cultivo del pensamiento clásico, es san Jerónimo. Cierto es que el de Estridón en reiteradas ocasiones habla acerca de los peligros de la literatura pagana, baste recordar su famosa visión en que fue condenado por ser más ciceroniano que cristiano,[22] sin embargo, fue también el padre que más incursionó en la literatura «pagana», sobre todo por la influencia de la tradición retórica, logrando unirla a la tradición bíblica, ambas columnas de lo que será el pensamiento del gran exégeta y traductor de la *Biblia*.

Jerónimo, considerado el mayor de los eruditos[23] de su tiempo, místico, polemista, donatista, hagiógrafo, director espiritual, ante todo filólogo, exégeta, glosógrafo, historiador de la literatura y un apasionado de la retórica y la escritura, todos ellos rasgos que dejó ver desde su juventud, pues ya el joven natural de Estridón que a

[18] Ambros., *Off.* 1, 28, 35.

[19] *Ib.* 1, 46, 222: Es conveniente vivir según la naturaleza [...]y es vergonzoso lo que sea contra la naturaleza.

[20] *Ib.* 1, 19, 84: Imitemos a la naturaleza, su imagen es regla de conducta, modelo de belleza.

[21] Cic., *Off.* 1, 35, 4: porque la misma naturaleza es nuestra maestra y guía.

[22] Hier., *Ep.* 22, 30.

[23] Altaner, *Patrología*, p. 268.

sus dieciocho años dio sus primeros pasos en Roma, no perdió el tiempo, pues puede aplicársele aquello que el propio santo refiere al escribir: «Supongo que de joven leerías los comentarios de Aspro sobre Virgilio y Salustio, los de Vulcacio sobre los discursos de Cicerón, los de Victorino sobre los diálogos del mismo, los de mi maestro Donato sobre las comedias de Terencio y también sobre Virgilio. Y los de otros comentaristas sobre otros autores».[24]

A la par de su pasión por el estudio de la literatura clásica, iba creciendo Jerónimo en piedad, como lo deja ver su vehemente búsqueda de aquellos que dieron forma a las primeras comunidades cristianas, pues cuenta el propio santo que:

> Siendo muchacho y estudiando en Roma las artes liberales, solía visitar los domingos con otros compañeros míos los sepulcros de los apóstoles y de los mártires. Y con frecuencia entrábamos en las criptas, que excavadas por debajo de la tierra presentan sendas series de sepulcros a lo largo de las paredes, a uno y otro lado del que entra. Tan obscuro está todo que parece cumplirse aquel texto del profeta: *Descendant ad infernum viventes*.[25]

No obstante, el santo de Estridón no deja pasar la oportunidad de expresar las palabras de sus amados autores clásicos para describir las catacumbas de los antiguos cristianos, pues al andar entre los intricados túneles en los que sólo entra un poco de luz, nos dice que el camino llega a un punto en que otra vez se tiene que ir poco a poco y palpando, en medio de una oscura noche que recuerda aquello de Virgilio: *Horror ubique, simul ipsa silentia terrent*.[26]

[24] *Adv. Ruf.* 1, 16.

[25] *Comm. in Ezechiel* 40: *Dum essem Romae puer, et liberalibus studiis erudirer, solebam cum caeteris ejusdem aetatis et propositi, diebus Dominicis sepulcra apostolorum et martyrum circuire; crebroque criptas ingredi, quae in terrarum profunda defossae, ex utraque parte ingredientium per parietes habent corpora sepultorum, et ita obscura sunt omnia, ut propemodum illud propheticum compleatur: Descendant ad infernum viventes* (*Sal* 54, 16).

[26] Verg., *Aen.* 2, 755: Horror doquier en mi ánimo, y los mismos silencios me aterran.

No reparó Jerónimo en la búsqueda del refinamiento del saber en su formación, primero estudiando gramática con Donato, luego retórica con Victorino y, finalmente, filosofía; su objetivo fue alcanzar la perfección *in profanis litteris ad plenitudinem eruditus*.[27]

Siguiendo los pasos de los antiguos pensadores a quienes admiró, al terminar sus estudios pensó en hacer un viaje que le permitiera llevarlos más lejos, principalmente buscando la aplicación de éstos —*ut lustrandis regionibus sapientiae supellectilem redderet auctiorem*—.[28] Con este impulso, sus pasos lo llevaron a andar las Galias en busca de los personajes más célebres de su tiempo, anduvo explorando las bibliotecas y aprovechó su visita para poder hacer copias de todas las obras que pudo, entre las que destaca una: «*prolixum valde librum de Synodis sancti Hilarii, quem apud treviros manu mea ipse descripseram*».[29]

Ya maduro, a sus treinta años, Jerónimo, con una amplísima formación, decide partir a la soledad del desierto en Antioquía, para entregar su vida a Dios y a los libros, pues, a pesar de su negativa a las obras profanas, la biblioteca que habría reunido en Roma jamás lo abandonó hasta el día de su muerte, *ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio*,[30] biblioteca de la que nacerían tantos frutos que habrían de alimentar a la Iglesia —*et mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth*.[31]

Posteriormente, se retiró al desierto de Siria, donde muy probablemente se llevó a cabo la célebre visión de su flagelación, que si bien es cierto que lo impulsó a alejarse un poco de los clásicos, nunca lo alejó de las grandes obras, mismas que siguió compilando, testimonio de ello nos lega el santo en la carta que dedica a su amigo Florentino, en que escribe:

[27] Appendix S57: Formado en las letras profanas para la perfección. *Cf.* Ferguson, *Erasmi Opuscula. A supplement to the Opera Omnia*, p. 255.

[28] *Ib.*, p. 144.

[29] Hier., *Ep.* 5, 2: copiosamente, el largo trabajo acerca de los *Sínodos* de san Hilario, que transcribí en Treves por propia mano.

[30] Hier., *Ep.* 70, 2: De la esclava y cautiva [que] deseo hacer Israelita.

[31] *Id.*: Y mezclado en su cuerpo purísimo, engendro de ella fueron los siervos del Señor de los ejércitos.

> Te ruego y suplico que pidas a Rufino que te preste para copiar los comentarios del venerable Reticio, obispo de Autún en los que explica con sublime boca el *Cantar de los cantares*. También me escribió otro de la tierra de Rufino, el anciano Paulo, que el tal Rufino le tiene un códice suyo de Tertuliano, al que vehemente reclama su devolución. Y en esta ocasión te pido que los libros que sepas que yo no tengo, me los hagas copiar.[32]

Casi media década, sabemos, duró la estancia de Jerónimo en Oriente, durante ésta el santo siguió viéndose atraído por sus viejos clásicos, y nos lega algunas anécdotas autobiográficas como la siguiente en que cuenta:

> Siendo joven, y estando en medio del desierto, no podía aguantar los incentivos de los vicios y el ardor de la naturaleza, que mientras más quebrantaba con frecuentes ayunos, más ardía en mi mente en malos pensamientos. Para domarla, me puse a estudiar hebreo con un judío creyente, para estudiar otra vez el alfabeto después de las agudezas de Quintiliano, los ríos de Cicerón, la gravedad de Frontón y la placidez de Plinio.[33]

Para el santo de Estridón pareciera que el estudio de los clásicos fue su más grande tentación, aquello que no logró vencer, a pesar de la advertencia que había tenido en la visión de su castigo, fueron sus libros una dura prueba a vencer, aun cuando buscaba sustituirlos con las escrituras y ya lo deja ver su lamento al no po-

[32] Hier., *Ep.* 5, 2: *ob hoc et ego obsecro et, ut tu petas, plurimum quaeso, ut tibi beati Reticii Augustodunensis episcopi commentarios ad describendum largiatur, in quibus Canticum Canticorum sublimi ore disseruit. Scripsit mihi et quidam de patria supra dicti fratris Rufini Paulus senex Tertulliani suum codicem apud eum esse, quem vehementer repoposcit. et ex hoc quaeso, ut eos libros, quos non habere me brevis subditus edocebit, librarii manu in charta scribi iubeas.*

[33] Hier., *Ep.* 125, 12: *Dum essem juvenis, et solitudinis me deserta vallarent, incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem cum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam, cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronisque fluvios, gravitatemque Frontonis, et Lenitatem Plinii.*

der dejarlos: «Lo que aquello me costó, las dificultades que tuve que vencer, las veces que me desanimé, las veces que lo dejé y el afán de las veces que volví a empezar, sólo yo y los que estaban conmigo».[34] No obstante, el santo no deja de reconocer que ha sido fundamental para su crecimiento espiritual y su comprensión de los textos sagrados su acercamiento a los antiguos clásicos, pues explica: «Pero doy gracias a Dios, porque de la amarga semilla de las letras, cosecho dulces frutos».[35]

Ya puede notarse este fruto del que nos habla Jerónimo en lo que él expone como sus primeros trabajos de exégesis; según su propio testimonio, fue, en efecto, su conocimiento de los autores clásicos la llave de acceso a los textos sagrados, pues anota: «En mi juventud, llevado de mi entusiasmo por las Escrituras, me puse a interpretar alegóricamente a Abdías sin conocer su historia [...]. Como sabía de letras profanas, creía que podía también leer un libro sellado».[36] El procedimiento seguido por el santo, era ponderado por él mismo como un trabajo inexperto y pobre, al punto de haberse visto persuadido de quemar su ensayo, no obstante, cuenta Jerónimo, se encontró con la sorpresa de que dicho trabajo exegético mereció la alabanza de algún joven.[37] Dicha experiencia llevó al santo a pensar que, si Dios le había dado acceso al conocimiento de las letras profanas, era con un buen propósito, pues dice: «Porque por Su gracia soy lo que soy».[38] Por ello, pasados los treinta años, Jerónimo considera su obra como buena, a pesar de haber sido de sus primeros trabajos al terminar su formación retórica.

El santo, no obstante, al hacer una autocrítica a sus primeras obras exegéticas, las que, como se ha dicho, consideraba infanti-

[34] *Id.*: *Quid ibi laboris insumpserim, quid sustinuerim difficultatis, quoties desperaverim, quotiesque cessaverim, et contentione discendi rursus inceperim, testis est conscientia, tam mea qui passus sum, quam eorum qui mecum.*

[35] *Id.*: *Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum, dulces fructus capio.*

[36] *In Abdiam Prophetam, Prooemium* (*PL* 25, 1097 A): *In adolescentia mea provocatus ardore et studio Scripturarum, allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam [...] litteras saeculi noveram, et ob id putabam me librum legere posse signatum.*

[37] *Id.*

[38] *Id.*: *Gratia enim ejus sum quod sum.* Cita, a su vez, tomada de *1 Co* 15, 10.

les, expresa su sentir a través de símiles relacionados con los autores clásicos, pues anota: «ahora, aunque no haya aprendido nada más, ya sé aquello de Sócrates: sé que no sé»;[39] y es que, al ser reconocido por dicho trabajo, aseguraba entender aquello que se dice de Cicerón, pues como él «siendo joven emprendió algunos [trabajos] rudos. Si esto dice Cicerón de los libros de Herenio y de los de retórica, que a mi juicio son tan perfectos, comparándolos con los que produjo en su anciana experiencia, con cuanta mayor razón podré decir yo que aquello [*Exposición de Abdías*] ha sido de ingenio pueril»,[40] en estas comparaciones añade Jerónimo al propio Tertuliano, quien también siendo joven escribió su obra *Contra Marción* y al propio Orígenes con su *Comentario al Cantar de los cantares*.[41]

Puede ya notarse por estos ejemplos que Jerónimo se ejercitaba tanto en el estudio de los textos sagrados como en la escritura de comentarios a los mismos, cuya formación en las letras clásicas fue la nodriza del gran escriturista y doctor de la Iglesia. A sus treinta y cinco años fue ordenado sacerdote y la libertad que le permitía su nuevo cargo guío sus pasos a Constantinopla, donde se convirtió en orgulloso discípulo del patriarca san Gregorio Nacianceno.[42] Dos años más tarde volvió a Roma, donde se ganó el favor del papa san Dámaso, quien por su erudición y doctrina quiso que se quedara a su lado como secretario, sin embargo, a los tres años, con la muerte del papa, como es sabido, se desató una tempestad en su contra, por haber introducido en Roma el monacato femenino, hecho que había sido muy bien recibido entre no pocas mujeres y matronas de familias nobles que abandonaban el mundo por el claustro. Este hecho envió de vuelta a Jerónimo a buscar la soledad, esta vez en Egipto.

39 *Id.*: *Nunc, ut nihil aliud profecerim, saltem Socraticum illud habeo: Scio, quod nescio.*

40 *Id.*: *adolescentulo sibi inchoata quaedam et rudia excidisse. Si hoc ille tam de libris ad Herennium, quam de Rhetoricis, quos ego vel perfectissimos puto, ad comparationem senilis peritiae dicere potuit: quanto magis ego libere profitebor, et illud fuisse puerilis ingenii, et hoc maturae senectutis!*

41 *Id.*

42 *Adv. Ruf.* 1, 13.

De Egipto, a donde fue llevado por la curiosidad del sabio Dídimo, quien a pesar de su ceguera realizó comentarios a los *Evangelios* y a los *Salmos*, pasó a *Bethleem meam*,[43] como él la llama, la ciudad que en mayor medida marcara la vida de Jerónimo. Según su propio testimonio, fue en esta ciudad que se dedicó a «aprender muchas cosas que ignoraba».[44]

Fue en Belén que Jerónimo fundó una serie de monasterios, tanto para varones como para mujeres,[45] en estos: «Todo el tiempo lo consagraban al canto de los salmos, a la traducción de obras religiosas o a la explicación de las Sagradas Escrituras que san Jerónimo enseñaba diligentemente a hombres y mujeres».[46]

Jerónimo, no obstante, no se limitó a la enseñanza de las Escrituras Sagradas en los monasterios, sino que allí mismo reunió una especie de escuela de niños a los que instruía en los autores clásicos, hecho que conocemos por su entonces adversario, Rufino, quien muy escandalizado se lo echa en cara diciendo: «*Quod in monasterio positus in Bethleem, ante non multo adhuc tempore, partes Grammaticas execulus sit, et Maronem suum, Comicosque ac Lyricos et Historicos auctores, traditis sibi ad discendum Dei timorem puerulis exponebat. Scilicet et ut praeceptor fieret Auctorum gentilium*».[47]

Acusado de tal cargo, además de hacer uso de la literatura clásica en sus escritos, Jerónimo no tuvo más opción que defenderse con las siguientes palabras: «*Cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla, et candorem Ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus*».[48]

43 *Adv. Ruf.* 3, 22.
44 *Id.*: *Sed multa didici, quae ante nesciabam.*
45 *Epitaphium Paulae.*
46 Ferguson, *op. cit.*, Q66.
47 *Adv. Ruf.* 2, 21: Porque en el monasterio fundado en Belén, apenas hace no mucho tiempo, se ha puesto a hacer de maestro de Gramática, y a unos niños que le entregaban para que les enseñase el temor de Dios, les explicaba a su Marón [Virgilio], y a los cómicos, líricos e historiadores. Claro está, para convertirse en profesor de los autores gentiles.
48 Hier., *Ep.* 70, 2: Por qué ponemos en nuestros escritos hechos de la literatura profana y manchamos la blancura de la Iglesia con las suciedades del paganismo.

> Ya se ve que no lees más que a Cicerón, de lo contrario nunca me harías esa pregunta. Si leyeras las escrituras santas y conocieras a sus intérpretes, ¿quién no sabe que en los libros de Moisés y de los profetas hay cosas tomadas de los libros de los gentiles, que Salomón propuso dudas y resolvió dificultades a los filósofos de Tiro? Por eso al comienzo de los *Proverbios* dice que entendamos el leguaje de la prudencia, el artificio de la palabra, las parábolas, el decir obscuro, las sentencias de los sabios y los enigmas, que son propiedad de dialécticos y filósofos.[49] Hasta el Apóstol Pablo se sirvió de un verso del poeta Epiménides, escribiendo a Tito: κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί,[50] hemistiquio heroico que luego usó Clímaco. También en otra carta pone el senario de Menandro: φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.[51] Y disputando ante los atenienses en el areópago invoca el testimonio de Arato que dice: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν[52] y es un trozo de hexámetro: «[...] porque había aprendido del verdadero David a arrancarle las armas de la mano y a cortarle al soberbio Goliat la cabeza con su propia espada».[53]

De este breve testimonio sigue un largo listado de autores cristianos que hicieron uso del pensamiento clásico tal como él lo había llevado a cabo; no obstante, Rufino no cesaba en su intento y continuó acusando a Jerónimo de no cumplir con el juramento que había hecho luego de su célebre sueño, a lo que el de Estridón sin dilación responde: «Dije que no había de leer más literatura profana. Mi promesa se refería al futuro, sin querer borrar por ella el recuerdo de lo pasado»,[54] seguido de una serie de imprecaciones contra su acusador, el santo añade que no hay forma de olvidar aquello que se ha aprendido desde la niñez y, más aún,

[49] *Pr* 2.

[50] *Tt* 1, 12: *Cretenses semper mendaces. Malae bestiae, ventres pigri* / Cretenses, siempre mendaces. Malas bestias, vientres indolentes.

[51] *1 Co* 15, 33: *Corrumpunt mores bonos confabulationes pessimae* / Las pésimas conversaciones corrompen las costumbres.

[52] *Hch* 17, 28: *Ipsius enim et genus sumus* / Pues de él también estirpe somos.

[53] Hier., *Ep.* 70, 2.

[54] *Adv. Ruf.* 1, 30: *Dixi me saeculares litteras deinceps non lecturum: de futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio.*

no duda en afirmar: «*et quo magis stupeas, nunc cano et recalvo capite, saepe mihi videor in somnis comatulus, et sumpta toga, ante rhetorem controversiolam declamare*».[55] Y de forma irónica y más tajante afirma: «hasta los asnos y demás animales reconocen el camino de la posada después de un largo viaje».[56]

La escuela de los clásicos, pues, había modelado el alma de Jerónimo, quien, como ya se ha mencionado, además de receptor y cultivador de tales obras, también fungió como difusor de tales ideas, implementando entre los cristianos, y más específicamente entre las mujeres, dichos conocimientos como una necesidad en su formación doctrinal, pues no puede negarse, tanto en los monasterios que fundó como en su escuela, la ingente contribución del santo a la pedagogía cristiana, pues a través de la enseñanza Jerónimo se propone formar: «así debe educarse un alma que tiene que convertirse en templo del Señor».[57]

Sobre este aspecto de Jerónimo como formador de almas, cabe destacar «la promoción de la mujer, a la que reconoce el derecho de una formación completa: humana, académica, religiosa y profesional»,[58] y es que resulta interesante para este estudio, además de lo dicho anteriormente, el tomar en cuenta la tradición clásica transmitida a las mujeres, pues, justo el relato del sueño fue utilizado por el santo para persuadirlas de los peligros de leer a los autores clásicos antes que las Sagradas Escrituras.

El programa formativo de estas *monachae Christianae*, así llamadas por Jerónimo,[59] trataba de reproducir en mayor o menor medida la ascesis propia de los monjes del desierto: la oración, las vigilias, las horas de retiro a la soledad, las comidas parcas y los frecuentes ayunos, el abandono del lujo, la *lectio divina* y el estu-

[55] *Id.*: Y para que te sorprendas más, ahora, con la cabeza cana y calva, muchas veces me veo en sueños peinado y ataviado con la toga, declamando una pequeña controversia ante el rétor.

[56] *Id.*: *Etiam asini et bruta animalia, quamvis in longo itinere, noverunt secundo diverticula.*

[57] Hier., *Ep.* 107, 4: *Sic erudienda est anima, quae futura est templum Domini.*

[58] Benedicto XVI, audiencia del 14 de noviembre de 2007.

[59] *Cf.* Hier., *Ep.* 24, 4; 39, 3, 4, 5; 127, 5.

dio de las Escrituras;[60] no obstante, a diferencia de los monjes, estas mujeres no tenían que cumplir con el abandono de la casa y la ciudad, es decir, sus lugares de ascesis eran los mismos en que llevaban a cabo su vida secular.

Por ello, la formación de estas mujeres se realizaba principalmente a través de *exempla* que servían de modelos de virtud en la ascesis doméstica antes mencionada, entre los cuales se seguían modelos igualmente sacados de los pensadores clásicos. Sirvan de ejemplo sólo algunas menciones en las que, por causa del espacio, no podemos ahondar: entre las discípulas de Jerónimo podemos encontrar a Leta y Demetride[61] a quienes recomienda como parte de su ascesis aprender el arte de trabajar la lana y el lino, que como es sabido forma parte del arquetipo de mujer que representaba Penélope en los círculos cristianos aún hasta finales del siglo XVI, cuyo desarrollo lo lleva a cabo siguiendo a Plinio el Viejo, quien observa que las mujeres romanas, al contraer matrimonio, llevaban consigo la rueca y el huso, y se sentaban sobre una piel lanosa para saber cuál sería su labor.[62] Además, Jerónimo propone en su *Contra Iovinianum* a Cornelia, madre de los Gracos; las Murcias, mujeres de la familia de Publio Mucio Escévola; Porcia, esposa de Bruto; Cleobulina, hija de uno de los siete sabios de Grecia;[63] la hija de Pitágoras, Teano de Metaponto, discípula de Pitágoras; Casandra, Criseida y las hijas de Diódoro el dialéctico como modelos de virtud. También puede mencionarse que, como ejemplo de castidad, Jerónimo cuenta la historia de las jóvenes lacedemonias que Aristómenes mesenio raptó y protegió ante sus secuaces que atraídos por su belleza intentaron violarlas,[64] en este mismo tenor Jerónimo hace referencia a Lucrecia,[65] quien prefirió quitarse la vida después de ser violada, y el de la esposa de

[60] *Cf. ib.* 22, 25; 24, 4; 38, 4; 39, 1, 3; 45, 3, 4; 54, 6, 7, 13; 58, 6; 77, 2, 4, 5; 79, 9; 108, 1, 26; 127, 2, 4, 7; 130, 5.
[61] *Cf. ib.* 107, 10 y 130, 13.
[62] *HN* 8, 194.
[63] Plu., *Mor.* 148 c-e.
[64] Historia referida por Paus. 4, 19, 4.
[65] *Adv. Iouin.* 1, 46.

Nicerato[66] quien también optó por el martirio ante la dictadura de los treinta Tiranos.[67]

Otra virtud femenina que demuestra Jerónimo a través de *exempla* clásicos es el modo de actuar de estas respecto a su marido, aquí encontramos la lectura de Eurípides que hace Jerónimo al poner como modelo a Alcestis, quien se sacrifica en favor de su esposo ante las amenazas de Acasto, que quiere vengar la muerte de Pelias.[68] También resalta la figura de Laodamia[69] quien se quitó la vida al enterarse de la muerte de su marido a manos de Héctor; así mismo del suicidio de Pantea, esposa del príncipe de Susa, relato contado por Jenofonte;[70] y, finalmente, mencionemos el de la virtuosa Valeria Mesalina[71] quien a la muerte de su marido, aun siendo joven y atractiva, respondió a sus hermanos que no podía volver a casarse, pues su marido Servio Sulpicio permanecía vivo para ella.

Baste con estos ejemplos para entender cómo debía tomarse aquello del sueño en que Jerónimo fue condenado por ser ciceroniano, pues esto no parece ser para el propio santo algo más que una construcción retórica, ya en nuestro autor podemos observar que el cristianismo se nutrió de la fuente clásica de la que, en cierto momento histórico fue casi propietario, de tal suerte que esta tradición le permitió renovarse y ampliarse. *Ciceronianus es, non Christianus!*,[72] es un reproche que en san Jerónimo operó progresivamente la unión fecunda de la cultura clásica y el cristianismo, cuyos frutos seguimos disfrutando hasta el día de hoy.

San Jerónimo vivió hasta los 91 años, siempre entre su amor por las Escrituras y su amor por los clásicos, de él nos dice Sulpicio Severo que: «Estaba tan versado en las letras no sólo latinas y griegas, sino también en las hebreas, que en ningún campo del saber se atreve nadie a compararsele».[73]

66 *Ib.* 1, 44.
67 X., *HG* 2, 3, 39 y D. S. 14, 5, 5.
68 *Adv. Iouin.* 1, 45.
69 Hom., *Il.* 2, 698-702.
70 X., *Cyr.* 7, 3, 14.
71 *Adv. Iouin.* 1, 46.
72 Hier., *Ep.* 22, 30.
73 Sulp., *Dial.* 4.

A modo de cierre escuchemos al propio Jerónimo quien ya anciano vuelve a sus amados clásicos para decirnos:

> Vengo a los poetas —Homero, Hesiodo, Simónides, Estesícoro— que avanzados en años y cerca de la muerte, cantaron yo no sé qué canto de cisne más dulce del que solían. Sófocles por sus muchos años y descuido de la hacienda, se vio acusado por sus hijos de idiotez; él leyó a los jueces la tragedia de Edipo que acababa de escribir y fue tal el examen de sabio que dio en aquella edad ya quebrantada, que trocó la severidad del tribunal en entusiasmos de teatro. No es extraño, pues, que hasta Catón, gloria de la oratoria romana, viejo ya no se avergonzara ni desesperara de aprender las letras griegas. Y Homero cuenta que de los labios de Néstor, viejo ya y casi decrépito, fluía la palabra más dulce que la miel.[74]

Este breve estudio, apenas esbozado, del fuerte interés que tenía Jerónimo por el estudio de los autores clásicos —desde su prístina formación hasta el final de su vida—, nos habla del testimonio del cristiano romano, un hombre forjado entre el fuego de su pasión por las escrituras y el férreo sistema educativo romano, mismo que partía del correcto aprendizaje de los versos griegos, para continuar con el latín para modelar la lengua y la mente del estudiante, una formación entre Atenas y Grecia.[75] Jerónimo, pues, representa en su personalidad un doble testimonio: el del creyente con una rigurosa consagración a Dios, incluso renunciando a los placeres humanos y a los lujos para retirarse a vivir según el espíritu; y al mismo tiempo el del cristiano que

[74] Hier., *Ep.* 52, 3: *Ad poetas venio, Homerum, Hesiodum, Simonidem, Stesichorum, qui grandes natu, cygneum nescio quid, et solito dulcius, vicina morte, cecinerunt. Sophocles cum propter nimiam senectutem et rei familiaris negligentiam, a filiis accusaretur amentiae, Oedipi fabulam, quam nuper scripserat, recitavit judicibus; et tantum sapientiae in aetate jam fracta specimen dedit, ut severitatem tribunalium in theatri favorem verteret. Nec mirum, cum etiam Cato Censorius, Romani generis disertissimus jam et senex, Graecas litteras discere, nec erubuerit, nec desperaverit. Certe Homerus refert, quod de lingua Nestoris, jam vetuli et paene decrepiti, dulcior melle oratio fluxerit.*

[75] *Cf. Ep.* 107, 9 y 46, 9.

pone todo su empeño en los estudios del mundo que, como hemos podido leer en estas breves líneas, siempre enfocó en querer comprender con mayor profundidad los misterios divinos.

Es precisamente este testimonio el que san Jerónimo, Padre de la Iglesia, siempre amante de las letras clásicas, no deja de recomendar a los destinatarios de sus cartas como un modelo de formación con vistas a que se dediquen al trabajo asiduo de investigación y meditación del pensamiento filosófico y retórico, para que se cultiven sin descuidar las letras sagradas, de suerte tal que lleguen a ser más aptos para poder entenderlas, asimilarlas y expresarlas con corrección y mayor profundidad y puedan formarse a sí mismos y a muchos más y mejores cristianos.

# La dignificación del *sermo humilis* por los autores cristiano-latinos tardoantiguos

# 6

*Marco Antonio Salinas Martínez (Universidad Iberoamericana)*

*[...] no la letra, sino el espíritu:*
*pues la letra mata, mientras que el espíritu vivifica.*[1]

La elección del lenguaje más acertado en cada ocasión discursiva fue una preocupación compartida por los escritores de la Antigüedad grecolatina y cristiana. No pudo ser de otro modo en una sociedad donde el lenguaje escrito fue considerado una herramienta principal en el desarrollo de la cultura. El afán por éste se encuentra en la tradición jurídica griega; entre los romanos, al elegir el modo de expresión característico de su reflexión filosófica; allí, en esos nuevos residentes del Imperio Romano, los cristianos, plagiadores de la παιδεία (*paideia*) literaria pagana, cuando reelaboraban el Evangelio de su maestro en la confección de homilías pastorales. En todas estas ocasiones el lenguaje se utilizó como un instrumento de lo trascendente, pues dónde más, sino en el ensamblaje «palabra: significado», tal como reitera la cita de la *Carta a los corintios*, nace la alusión, la aspiración de que las palabras profanas hallen su resonancia en el edificio celeste.

Ante tal valoración de la palabra escrita, al modo de expresión que aquí abordamos, al estilo bajo también se le reconoció una capacidad literaria. Este estilo, a pesar de su carencia de adornos estilísticos, no debe confundirse con el habla cotidiana, con la expresión vulgar ajena a la corrección gramatical (ἑλληνισμός, *hellenismos*, en griego; *latinitas*, en latín); esa la conocemos bien

[1] *2 Co* 3, 6: [...] οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ.

por las referencias de Quintiliano, oponiéndola a la marca lingüística de la *urbanitas*, propia de los hablantes de la capital, Roma,[2] y que es una de las condiciones de un discurso bello.[3] Más bien, en este texto, por estilo bajo nos referiremos a uno de los tres estilos de composición integrados en la teoría grecolatina de los *genera dicendi*, referidos como estilo bajo, medio o elevado (*genus subtile*, *medium* y *grande*), a los cuales esta teoría atribuyó diferentes rasgos lingüísticos, a la par que los compaginaba con temáticas de la misma categoría o importancia, y que el orador clásico abordaba en sus tres oficios (*probare*, *delectare*, *flectere*):

> *Erit igitur eloquens —hunc enim auctore Antonio quaerimus— is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet, ut delectet, ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae: nam id unum ex omnibus ad obtinendas causas potest plurimum. Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi: subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo; in quo uno vis omnis oratoris est.*[4]

En la literatura griega el estilo bajo recibió el nombre de λόγος ἰσχνός (*logos ischnos*)[5] y llegó a recibir connotaciones peyorativas, debido a su rusticidad contrastante con la viveza de la expresión retórica. Entre los latinos encontramos distintos rótulos para designarlo; el más común es *sermo subtile* o *tenue*.[6] El término *sermo humilis* lo prefieren los escritores cristianos.[7]

Ahora bien, titulamos este texto «La dignificación del *sermo humilis*...», centrando el tema en el ámbito cristiano, para

[2] Quint., *Inst.* 6, 3, 17; 11, 3, 30.

[3] Sulp. Vict., *Inst.* 15.

[4] Cic., *Orat.* 21, 69: Así entonces será elocuente —pues a éste busco por el autor Antonio— ese que en el foro y en las causas civiles hable así: para que demuestre, deleite, conmueva. El demostrar es propio de la necesidad; el deleitar, del dulce estilo; el conmover, de la victoria: pues ello, entre todo, es lo único que más puede hacer para ganar las causas. Sin embargo, el número de deberes del orador es el mismo de estilos: sencillo al demostrar, moderado al deleitar, solemne al conmover; en cada uno se deposita toda la fuerza del orador.

[5] Demetr., *Eloc.* 36: χαρακτὴρ ἰσχνός (*charakter ischnos*).

[6] Quint., *Inst.* 12, 10, 58; Cic., *Orat.* 21, 69; Fortunat., *Rh.* 3, 9; Iul. Vict. 22.

[7] Isid., *Etym.* 2, 17, 1-3.

explicar por qué el estilo bajo se convirtió en un tema de interés para los escritores cristianos tardoantiguos. La dignificación del estilo llano en la teoría retórica grecolatina y cristiana —me apoyo en el clásico artículo «The Origin and Meaning of the Ancient Characters of Style»—[8] nace de la reflexión sobre el objetivo del discurso retórico: cambiar de ánimo (ψυχαγωγία, *psychagogia*) al auditorio que escucha un discurso convincente. Aristóteles, el primer teórico formal griego de la literatura, precisa en su *Retórica*[9] que, en esta pretensión, se perfilan dos estilos compositivos: uno que expresa con objetividad los hechos de la prueba jurídica (οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν) y otro que parte del análisis de los personajes, y de sus emociones, implicados en un caso judicial, y que busca convencer a la audiencia (πρὸς τὸν ἀκροατήν, *pros ton akroaten*). El discípulo del Estagirita, Teofrasto, replanteará de un modo más claro esta dicotomía expresiva, reconociendo la existencia de una expresión que surge de los mismos accidentes del caso judicial (τοῖς πράγμασι ἀγωνίζεσθαι, *tois pragmasi agonizesthai*) y otra, con pregnancia retórica, que siempre busca conmover los ánimos de los espectadores (λόγος πρὸς τοὺς ἀκροωμένους, *logos pros tous akroomenous*): «Διττῆς γὰρ οὔσης τῆς τοῦ λόγου σχέσεως, καθὰ διώρισεν ὁ φιλόσοφος Θεόφραστος, τῆς τε πρὸς τοῦς ἀκροωμένους, οἷς καὶ σημαίνει τι, καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα, ὑπὲρ ὧν ὁ λέγων πεῖσαι προτίθεται τοὺς ἀκροωμένους, περὶ μὲν τὴν σχέσιν αὐτοῦ τὴν πρὸς τοὺς ἀκροατὰς καταγίνονται ποιητικὴ καὶ ῥητορική».[10]

Nuestro λόγος ἰσχνός surgirá en medio de esta bifurcación, en un péndulo oscilante entre el lenguaje bajo, objetivo hacia los hechos, y aquel otro que se eleva y entrelaza en el juego de las emociones. Cabe destacar que Aristóteles no encuentra vulgar la

[8] Hendrickson, «The Origin and Meaning of the Ancient Characters of Style», pp. 249-90.

[9] Arist., *Rh.* 1354 a 17.

[10] Ammon., *in Int.* 65, 31-66, 2: De acuerdo con la clasificación del filósofo Teofrasto, hay dos tipos de lenguaje: aquel que se refiere al auditorio —para el cual es significativo lo que él habla— y aquel otro que versa sobre el asunto en el que el orador busca convencer a su auditorio. Ese lenguaje que se refiere al auditorio compete a la poesía y a la retórica.

expresión llana del λόγος ἰσχνός, originada en el habla cotidiana.[11] Como una entre otras opciones de la expresión literaria, el estilo llano, al tratarse de una parodia de la lengua solemne, no atenta contra el habla correcta en griego (ἑλληνισμός). De igual forma pensaron los estoicos considerando que el estilo bajo era apto para transmitir su filosofía, ya que su capacidad para empalmar el lenguaje con los hechos (πρέπον οἰκεία τῷ πράγματι, *prepon oikeia to pragmati*) era una virtud complementaria de la corrección gramatical al hablar griego. Los latinos, por su parte, enfatizaron la practicidad del estilo bajo para enseñar (*docere*)[12] e, incluso, lo propusieron como un camino viable hacia la *urbanitas*.[13]

La tradición latina dará continuidad a la dignificación del estilo bajo al teorizar sus rasgos y funciones, junto a los estilos medio y elevado, es decir, estructurarán la teoría de los *genera dicendi*. En esta visión tripartita, como dijimos, cada estilo será asociado con una función discursiva del orador. El primer testimonio lo leemos en la *Rhetorica ad Herennium*,[14] cuando su autor aclara que un buen ejercicio oratorio ha de incluir, por necesidad, esos tres modos o estilos de composición. Si bien anotamos antes que el *genus subtile* no fue considerado sinónimo de la *rusticitas*, en la *Rhetorica ad Herennium* se asocia este estilo con el habla coloquial (*ad usitatissimam puri consuetudinem sermonis*).

Cicerón será el teórico literario antiguo que, por primera vez, vincule los tres estilos de composición con el oficio del orador al proferir un discurso.[15] Cicerón es quien, asimismo, problematizará el tratamiento del estilo bajo presentándolo como un recurso expresivo versátil. El *genus subtile* es, por un lado, un instrumento lingüístico de la discusión filosófica gracias a su carácter conversacional; por esta razón, Platón y los estoicos tardíos[16] lo definieron como un estilo propio de la διαλεκτική (*dialektike*), y Teofrasto, como la expresión más fiel a los acontecimientos (λόγος πρὸς τὰ πράγματα, *logos pros ta*

[11] Bajo el término ἰαμβοποιεῖν (*iambopoiein*) en Arist., *Po.* 1458 b.
[12] Quint., *Inst.* 12, 10, 59.
[13] Cic., *Orat.* 26, 90.
[14] *Auct. Her.* 4, 8, 11.
[15] Cic., *Orat.* 21, 61.
[16] Cic., *Off.* 1, 133; 2, 48.

*pragmata*). Por otro lado, en términos literarios, Cicerón cree posible que la retórica pueda consumar la ψυχαγωγία a partir del estilo bajo;[17] a éste deben su calidad expresiva oradores romanos como Escévola[18] y Cota.[19] Demetrio citará como ejemplo del *genus subtile* las siguientes palabras de Lisias: «οἰκίδιον ἔστι μοι διπλοῦν, ἴσα ἔχον τὰ ἄνω τοῖς κάτω κατὰ τὴν γυναικωνῖτιν καὶ κατὰ τὴν ἀνδρωνῖτιν».[20]

En la dignificación del estilo bajo, griegos y latinos evaluaron sus cualidades no retóricas. La literatura antigua de cuño filosófico reflexionó sobre el λόγος ἰσχνός al fundamentar racionalmente la moral del filósofo antiguo. Quien emplee el estilo bajo es un hombre ecuánime y con pureza de carácter, como Sócrates. En *Protágoras*[21] Platón opone las enseñanzas de su maestro a la engañosa pragmaticidad de los sofistas desde dos modalidades discursivas, asimismo, opuestas. En *Apología* dice Sócrates al jurado de los quinientos y uno atenienses frente a los que se defiende: ἀκούσεσθε εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν,[22] queriendo decir con esto que, para hablar con verdad, no se necesita recurrir, como hacen los sofistas, a grandes exposiciones o frases atinadas. Tal creatividad solo se les exige a ellos porque actúan en la asamblea (διαλέγειν, *dialegein*), y más bien, lo que Sócrates pretende hallar es la expresión justa de la verdad. No obstante, la dignificación del estilo llano como reflejo de la moral humana se acentúa con más claridad en el romano Séneca. En varias de sus epístolas (48, 59 o 114) se deja entrever al *sermo humilis* como el modo de expresión idóneo para que el filósofo estoico aborde o aprenda con objetividad temas de relevancia para sus indagaciones; o porque, simplemente, a través de este estilo se trasluce la bondad de sus actos: *aperta decent et simplicia bonitatem*.[23]

17 Cic., *Orat.* 23, 76 y ss. mencionará varios de sus atributos.
18 Cic., *Brut.* 145.
19 *Ib.* 201.
20 Lys., *Or.* 1, 9.
21 Pl., *Prt.* 335 a y ss.
22 Pl., *Ap.* 17 c: vais a oír de mí las palabras más espontáneas con las que pueda hablar.
23 Sen., *Ep.* 48, 12: la transparencia y la sencillez concuerdan bien con la bondad.

Con este precedente, la literatura cristiana antigua dará continuidad a la dignificación moral del estilo bajo y le agregará, además, predicados espirituales. Incluso en la Tardoantigüedad llegó a suscitarse una pugna literaria de parte de los intelectuales paganos hacia el cristianismo por el uso dogmático que los escritores cristianos antiguos daban a este registro estilístico. La clásica voz pagana que se recapitula como ejemplo es la del platónico Celso,[24] quien, tras valorar la calidad literaria de las Sagradas Escrituras, juzgó indigno el estilo bajo para transmitir verdades espirituales tan importantes allí contenidas, como la Encarnación o la salvación del hombre. Probablemente Celso observaba una desarticulación entre los temas bíblicos y su forma lingüística, cuando su gusto estético le exigía presenciar un ajuste entre la gravedad del asunto y el artificio estético que la cifraban; Aristóteles había aludido a esta coincidencia en su *Retórica* con el concepto: «καὶ ὡρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι· σημεῖον γὰρ ὅτι ὁ λόγος, ὡς ἐὰν μὴ δηλοῖ, οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον· καὶ μήτε ταπεινὴν μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ πρέπουσαν»,[25] concepto al cual Cicerón, con el término *decorum*, habría de elevar al nivel de ideal estilístico y de vida: «*semperque in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum*».[26]

Ante las críticas, el círculo intelectual cristiano de la época tuvo que justificar el por qué el estilo bíblico sí era sencillo, según opinaba Celso, pero de una gravidez sagrada. Cristianos como Lactancio, san Jerónimo o Agustín de Hipona asumieron esta labor apologética con mayor o menor énfasis y elaboración teórica. Por ejemplo, en las *Institutiones* de Lactancio solo contaremos con la defensa tradicional del estilo bajo: si el lenguaje de las Sagradas Escrituras es demasiado cotidiano se debe a que los escritores bíblicos buscaban acercar la revelación divina a los más incultos; no está justificado, entonces, el recelo de «los paganos

[24] Origenes, *Cels.* 1, 62.

[25] Arist., *Rh.* 1404 b 2: y definamos que la virtud de la dicción es la claridad; la prueba es que el discurso, si no manifiesta algo, no producirá su propio efecto; [el estilo] no ha de ser ni bajo ni por encima de lo debido, sino adecuado.

[26] Cic., *Orat.* 71: en cada parte del discurso, así como en la vida, siempre ha de juzgarse qué es lo conveniente.

sabios y principales del mundo», ávidos del preciosismo literario, hacia la literatura bíblica cristiana, y en general hacia los autores cristianos como Minucio Félix, Tertuliano o Cipriano.[27]

La defensa de san Jerónimo, en cambio, será más elaborada. Es un calco de la dignificación moral del estilo de Platón y Séneca, dándole un papel en la formación literaria del cristiano. Jerónimo traducirá a la espiritualidad cristiana el trasfondo moral del estilo bajo forjando la mancuerna *sermo humilis-sanctitas vitae*: el *sermo humilis* es la expresión lingüística de un auténtico modo de vida cristiano. Al tratar el asunto, Jerónimo actualiza el retrato moral que san Pablo hace de sí tras reconocerse como un orador inexperto al transmitir el evangelio: «*et si inperitus sermone, sed non scientia in omnibus autem manifestatus sum vobis*».[28] San Pablo —dice el comentador Ambrosiaster— se presentó así en público, pues su santidad de vida argumenta con contundencia el evangelio mejor que cualquier recurso retórico.[29] Y en ello el cristiano común ha de seguir el ejemplo, dice Jerónimo en una de sus epístolas, imitando la santidad de los apóstoles antes que su modo de predicar. La apropiación literaria del *sermo humilis*, continúa Jerónimo, queda reservada para quienes deseen adentrarse en el sentido verdadero de las Escrituras, *verborum ordo mysterium est*;[30] Allí, en esa labor del tratadista bíblico, sí cobra sentido la imitación de la sencillez estilística de las Escrituras: «*mihi sufficit sic loqui, ut intellegar, et ut de scripturis disputans scripturarum imiter simplicitatem*».[31]

Al llegar a Agustín de Hipona nos encontramos con un tratamiento sistemático del estilo bajo al modo de la tradición clásica. El africano quería concebir una retórica y un discurso con personalidad cristiana. La principal obra donde Agustín asienta su teoría y conceptos fundamentales es el *De doctrina Christia-*

[27] Lact., *Inst.* 5, 1, 17.
[28] *2 Co* 11, 5-7: me presenté ante ustedes carente de elocuencia aunque como un hombre sabio.
[29] *PL* 17, 321 C.
[30] Hier., *Ep.* 57, 5: ¡en donde el orden de las palabras es un misterio!
[31] *Ib.* 36, 14: me basta hablar así, para que se me comprenda y, al discutir sobre las Escrituras, imitar su sencillez.

*na*, en la que explica cómo se encuentra la materia prima de la enseñanza cristiana (libros 1 a 3: *modus inveniendi quae intelligenda sunt*) y cómo disponerla en un discurso persuasivo (libro 4: *modus proferendi quae intellecta sunt*). Por medio de esta propuesta intelectual, muy acorde con el espíritu cultural de la época —en la que el cristianismo antiguo emprendía una apropiación selectiva de la cultura pagana—,[32] Agustín de Hipona reelabora la teoría retórica grecolatina de los *genera dicendi* y, además, cristianiza las funciones que Cicerón les había atribuido, pues los tres niveles estilísticos clásicos van a ir de la mano de los respectivos tres oficios del orador cristiano,[33] quien debe ser capaz de elegir el más conveniente en cada situación discursiva.[34]

Así como lo expone en el *De doctrina Christiana*, Agustín distingue,[35] al modo pagano, entre un uso dialéctico del lenguaje —la expresión efectiva basada en la concepción vívida y emocional del pensamiento (σχήματα τῆς διανοίας, *schemata tes dianoias*)—, y uno retórico —la expresión sutil y sensual del sonido y el ritmo (σχήματα τῆς λέξεως, *schemata tes lexeos*)—. El *Contra Cresconium* ejemplificará a Agustín de Hipona y a su opositor como portavoces de estos dos estilos discursivos[36] y analizará las Sagradas Escrituras con muestras de uno u otro.[37] Ambos usos lingüísticos están a disposición del orador cristiano[38] en su artificio por consumar la ψυχαγωγία de la retórica. En esta clasificación Agustín de Hipona ubica al estilo bajo[39] dentro de los usos dialécticos del lenguaje,[40] por su carácter esencialmente argumentativo.

Agustín de Hipona realizó una franca integración de la teoría grecolatina de los *genera dicendi* a los intereses culturales del dis-

32 *Cf.* Cameron, «Education and Literary Culture», pp. 665-707; Rappe, «The New Math: How to Add and to Substract Pagan Elements in Christian Education», pp. 405-32.

33 Aug., *De doctr. Christ.* 4, 27.

34 *Ib.* 4, 34-38; 4, 155.

35 *Ib.* 4, 42.

36 *Ib.* 13, 16.

37 *Ib.* 14, 18; 15, 19; 16, 20.

38 *Ib.* 4, 6.

39 *Ib.* 4, 39 y ss.

40 *Ib.* 4, 56, basado en Cic., *De or.* 79.

curso cristiano. En términos generales, la dignificación cristiana del estilo bajo fue posible solo a partir de la reelaboración de dicha doctrina a manos de Agustín: el estilo bajo se dispuso así, como un recurso estilístico del que podía valerse el orador cristiano en el proceso de legitimación de la visión del mundo cristiano en el fin del mundo antiguo.[41] Agustín de Hipona, con su *De doctrina Christiana*, habría dado continuidad a la institución retórica clásica y, al mismo tiempo, enfrentado las críticas paganas hacia la pobreza cultural (ingenuidad cultural, en otras palabras), de la intelectualidad cristiana de entonces. Los cristianos de la Antigüedad tardía ya podían argumentar que su literatura sagrada era igual de artística que la παιδεία literaria, instruida en las escuelas de esos siglos y en la que ellos mismos se habían formado.[42] ¿O no tuvo esto en mente —el dar un orientación cristiana a la literatura pagana— san Basilio al componer su *Ad adolescentes* y dedicarlo a los jóvenes cristianos?

En este texto hemos comprendido por dignificación del estilo bajo (o *sermo humilis* utilizando la designación cristiana) la atribución de determinadas características y rasgos, literarios y no literarios, a este nivel estilístico en los periodos históricos de la Antigüedad: el griego, el romano y el cristiano. Hemos circunscrito el título del escrito a la tradición cristiana porque, a partir de ella, nos llamó la atención la pugna suscitada en torno al estilo bajo entre paganos y cristianos que mantuvo vigente la teoría clásica de los *genera dicendi*. Además, fue ésta una pugna muy fructífera, en verdad, para estos últimos, puesto que los motivó a desarrollar un pensamiento crítico sobre su tradición literaria cuando en el cristianismo tardoantiguo imperaba con mucha fuerza una corriente antiintelectualista, que ambicionaba hacer comprensible la Revelación de su fe y la salvación celeste a una sociedad analfabeta —para la cual las sutilezas planteadas en el *De doctrina Christiana* sobre los tres niveles estilísticos resultaban francamente irrelevantes—. Agustín de Hipona, de igual

41 Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, p. 181.
42 Inglebert, «Late Antique Conceptions of Late Antiquity», p. 20.

forma, había respondido a esta inquietud iletrada ciega para entender el texto bíblico. Esta clase de cristianos, nos dice Agustín, era la remota audiencia del κήρυγμα (*kerygma*) del Nazareno,[43] un lenguaje enunciado en plano espiritual, accesible por la vía carismática del amor:

> *Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur.*[44]

[43] *S.* 43, 6: *quandocumque facturus ego et senatorem, sed certius ego piscatorem. Potest senator gloriari de semetipso, potest orator, potest, imperator. Non potest nisi de Christo piscator. Veniat propter docendam salubrem humilitatem* / cuando yo me convierta en senador, en verdad seré un pescador. Un senador puede gloriarse por sí mismo, igual un orador y un emperador. Pero el pescador no puede hacerlo, sino desde Cristo. Que ya esté aquí el pescador por el deber de enseñar la salvífica humildad.

[44] Aug., *De doctr. Christ.* 1, 86: Quien, pareciendo haber entendido las Sagradas Escrituras, no fomente con su inteligencia este doble amor a Dios y a su semejante, en realidad, no las ha comprendido; y, de manera inversa, quien extraiga de ella algo útil para fomentarlo, a pesar de haber malentendido lo que leyó, ni se engaña con perjuicio, ni miente del todo.

# *Sophiologia* de María en los Padres de la Iglesia

# 7

*José Alberto Hernández Ibáñez (UPM)*

## Presentación

El tema advierte un inmediato sabor dogmático, sobre todo como reivindicación de las virtudes de la Madre de Cristo y bajo el tono con el que fue retomado en la reflexión del final de la época post tridentina, también en cuanto a la exaltación de la mujer elevada a los cielos; se trata de la versión de la mujer redimida por el mérito de sus virtudes humanas y trascendentes.[1] Este enfoque entra en contraste con el planteamiento contemporáneo de una mariología horizontal que mira a la madre de Jesús como discípula, servidora, acompañante de los hombres y de la Iglesia dentro del devenir histórico de la humanidad.[2]

El término *sophiologia* no es un concepto operado con familiaridad en la doctrina mariana común, más aún, alude a una cualidad epistémica intuida en el personaje bíblico, primero en su dimensión histórica y, posteriormente, en su espesor teológico

[1] Recordemos las declaraciones de los dos últimos dogmas marianos, el de la Inmaculada Concepción, proclamado por Pío IX, el 8 de diciembre de 1854, en la Bula *Ineffabilis Deus*, y de la Asunción, proclamado por Pío XII, el 1 de noviembre de 1950, en la Constitución *Munificentissimus Deus*.

[2] El capítulo 8 de la *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II es la nueva mariología que coloca al personaje dentro de una función de colaboración salvífica y en actitud peregrinante.

como sujeto pasivo de la Revelación.[3] El pasaje evangélico lucano de la anunciación a María es el referente inmediato del discurso dialéctico entre el mensajero que revela y el oyente receptor, donde se muestra que el ser humano realiza una intelección del designio divino, brotando de ello un producto biológico-racional-sobrenatural. Lo sapiencial en María ha sido asumido como la capacidad inteligente y benévola para acatar la voluntad divina, no obstante, el mérito del milagro se le atribuye casi exclusivamente al Espíritu Santo. De hecho, este mismo pasaje se ha considerado un cuadro altamente *midrashico*, es decir, como lugar exegético para afirmar la continuidad de una profecía o promesa veterotestamentaria, un constructo teológico para evidenciar el carácter excepcional de la concepción del Mesías y la trascendencia histórica del hecho mismo donde se mantiene el principio del poder divino actuante en la vida de los hombres con una escasa participación por parte de ellos.

La primera dificultad teológica estriba en afirmar que es posible analizar al personaje literario en su experiencia psicológica y gnoseológica —por tanto, desde la certeza histórica— para explicar el fenómeno de su pensamiento interior y demostrar esa *creatio in sapientia*. Si bien esto supone una hipótesis arriesgada, dejémoslo a nivel de teologúmeno, al que cómodamente podemos renunciar desde este momento. El objeto que nos interesa es descubrir las afirmaciones patrísticas sobre el concepto prototípico de María como *sedes sapientiae* y sus aproximaciones doctrinales a la filosofía y a la teología antigua, con el propósito de mostrar las cualidades intelectuales de fe de la Madre de Cristo en la mariología católica.

[3] Quizás el término esté asociado a otro tipo de fenómenos epistemológicos, esotéricos y filosóficos. Por ejemplo, Escoto Eriúgena sugiere el concepto en su tratado *Periphyseon* (*PL* 122, 449-54) en la síntesis: *creatio in sapientia*, con su inmediato ascendente en el neoplatonismo del Pseudo Dionisio Aeropagita, pero apoyado en doctrinas patrísticas orientales y latinas.

## Figuras sapienciales femeninas en los sistemas gnósticos

### *Ennoia*

Es oportuno mencionar que la reflexión mitológica del gnosticismo avanzó rápidamente en la inclusión del carácter femenino de la divinidad con características generativas e intelectivas. Por ejemplo, la pareja primordial *Bithós-Sigé* será el principio masculino femenino originador de una nueva triada y, a su vez, de otra pareja procreativa.[4] *Bithós* o Propadre concibe a Intelecto a partir de Querer (*Sigé*), a quien convierte en útero, así Dios tiene un seno donde puede concebir un Hijo en el interior de su divinidad, pero es una producción sapiente. Para los gnósticos el proceso lógico es que Dios tenga su complemento femenino de modo que pueda concebir. El Propadre siempre será inalcanzable, por lo tanto, será un Dios hermafrodita. La sola simiente paterna no explica la concepción, se requiere de un consorte femenino o la atribución de un útero al Padre.[5]

Por más que rechacemos la idea antropomórfica de un dios necesitado e incompleto para satisfacer sus deseos paternales, los gnósticos insisten en que el útero del Padre y consorte suya, *Ennoia* o Pensamiento, es fecundado por la *Ratio* (querer) del Padre, con la cual se fecunda y concibe a *Nous* (intelecto-unigénito). Esta doctrina atribuye, como es evidente, cualidades noéticas esenciales a la madre para generar, dando como resultado la concepción de otro sapiente. Por eso es que, bajo estos encuadres, la Sabiduría proclama que ha salido de la boca del Altísimo.[6] El esquema matrimonial gnóstico se presentaría de la siguiente manera: Padre

4 Iren., *Haer.* 1, 1 (*PG* 7, 445-51).

5 *Cf.* Orbe, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, pp. 57-65.

6 La glosa cristiana a este *Discurso de la sabiduría del Sirácide* complementa con una idea cercana: *Yo soy la madre del amor, del temor y de la santa esperanza*; en una versión griega dice: *En mí está toda gracia de camino y de verdad, en mí toda esperanza de vida y de fuerza*. Estas frases están agregadas a la liturgia y se han hecho tradicionales (*Si* 24, 3).

(*Bithós*)-Madre (*Ennoia*)-Unigénito (*Nous*). A esta Madre se le llama también *Espíritu Santo* por su sustrato divino; *Prima femina* por su fecundidad divina poderosa. Los gnósticos resuelven el problema de la unidad de Dios con el recurso del paso de *mater* a Espíritu Santo del supremo Dios andrógino: *Pater-Mater*.

Barbelo

Un texto arcano, conocido bajo el nombre de *Apocryphon Ioannis*, presenta al Dios supremo en eterno matrimonio con Barbelo (espíritu virginal), este texto insiste en la calidad femenina del sujeto bajo dos aspectos: *a)* Como esencia: *spiritus virginalis*, útero virginal del Padre, capaz de engendrar al Hijo; *b)* Como perfección dinámica: *Ennoia-Prognosis* (incorrupción y vida eterna). Sobre estas cualidades dinámicas *Ennoia* pasa de la quietud infecunda en la que vivía como *spiritus virginalis* a la concepción interna del lumen o *Christus*, principio de todas las cosas.[7] Barbelo es principio materno virginal, incorruptible, pero generador, multiplicador, cosa que se opone a la consciencia integrista y encratita del gnosticismo. Barbelo fue una figura apreciada con un alto grado de devoción religiosa, cosa que gestó una secta llamada barbelionita o de los barbeliognósticos.[8]

Algo semejante, pero en cierto grado más complejo, aparece en el *Evangelio de los egipcios*, encontrado entre los documentos de Nag Hammadi. Aquí se hace referencia y sin escrúpulos a una triada compuesta por Padre-Madre-Hijo. El espíritu impersonal amorfo *ab eterno* que toma indistintamente las formas de Padre y Madre; con la aparición del Hijo comienza la etapa de la dispensación: «Yo soy el Padre, yo soy la Madre, yo soy el Hijo», así se define

[7] El tema de la virginidad, junto con los de esterilidad y fecundidad milagrosa en la Sagrada Escritura, es recurrente y tiene una amplia gama de posibilidades hermenéuticas en el tema mariológico, sobre todo porque es una virtud que se eleva a grado sobrenatural, como lo vemos con esta versión gnóstica.

[8] Esta secta del siglo II profesaba una doctrina no muy clara. El nombre deriva de la importancia que la secta misma daba a Barbelo, «eón» femenino, madre de todos los vivientes. *Cf.* Grossi y Berardino, *La Chiesa antica: eclesiologia e istituzioni*, p. 274.

al Salvador en el *Apócrifo de Juan* antes mencionado;[9] «Yo en cambio alabo a ti (al Padre) y al Autogenés (el Hijo), con el Eón (Madre), a los tres: el Padre, la Madre, el Hijo, la *dynamis* perfecta».[10]

En el documento de Nag Hammadi a la triada se le llama Protennoia trimorfe;[11] las tres formas de la Protennoia indican: pensamiento, voz y palabra. Pensamiento, Padre de la economía; Voz, Madre; *Logos*, Hijo. El pensamiento (*Ennoia*) actuaría como simiente sobre la voz, o soplo divino sobre el Espíritu Virginal, de modo que así se concibiera el *Logos* unigénito: «Voz venida de un pensamiento, y es un *Logos* venido de la voz enviada a iluminar»;[12] «Al Padre de todos los eones, es decir, a mí, el Pensamiento del Padre, la Protennoia, esto es Barbelo, la gloria perfecta y la invisible; y de mí recibió imagen el Todo; y (yo soy) la Madre, la luz que estableció ella (la Protennoia), la Virgen que llaman Meirothea, entonces inaccesible, la voz incomprensible. Manifestóse entonces el Hijo perfecto a sus eones».[13]

Barbelo aparece como una consorte con atribuciones personales más definidas dentro de la triada divina ejerciendo virtudes noéticas en ese mismo nivel de potencia y cuyas cualidades morales, sobre todo de virginidad, le otorgan una fisonomía de autoridad teologal incontestable.

### Maternidad teologal

Otra triada gnóstica se enuncia: *Pater-Dynamis-Nous*. La *dynamis* se califica como virtud pensante, intermedia entre Él y *Nous*, entre lo infinito y lo asequible. La *fémina dynamis* del Padre no exalta su trascendencia, más bien es denominada «seno». Tampoco acentúa la alteza del útero divino.[14] Esta doctrina deriva de los *Oracula Chaldaica*, misma que tuvo clara influencia en el

[9] *Apocryphon Ioannis*, BG 21, 19.
[10] *Ib.* 35, 17.
[11] *Nag Hammadi*, C 13, 1.
[12] *Ib.* 46, 5.
[13] *Ib.* 38, 7.
[14] Se debe notar el culto del seno: «bendito el fruto de tu vientre»; Démeter o Ceres, la diosa de la tierra, es otro ejemplo de la fertilidad materna.

pensamiento de autores como Agustín, Sinesio y, con mayor énfasis, en Mario Victorino. Seguramente el cristianismo acentuó su espiritualidad hacia las figuras femeninas de divinización por medio de esta inspiración, es la frontera entre la profecía sibilina y la influencia gnóstica,[15] que de manera irremediable llegó hasta los Padres. Un texto de Clemente de Alejandría es prueba de lo anterior: «Y entonces contemplarás el seno del Padre, que solo el Hijo unigénito declaró. El propio Dios es amor, y por amor se hizo mujer. Lo inefable de Él [es] Padre. Lo compasivo hacia nosotros se hizo Madre. El Padre, amándonos, se hizo hembra. Indicio grande de ello es aquel a quien engendró de sí. Y el fruto, engendrado de amor, [es] amor».[16]

En otro momento Clemente vuelve a llamar a la Sabiduría «Madre de los justos», a la que debemos honrar, empleando un esquema típico del medioplatonismo: *Deus-Sophia-Mundus*. Clemente retoma los esquemas filosóficos de la especulación metafísica dando atisbos de avance dogmático.

El *Logos* sería el fruto simultáneo del Amor (Padre) y de la Sabiduría de Dios (Madre). Se concluye, entonces, que el enunciado, no por ser de naturaleza divino-femenina *a priori*, deba ser impersonal, sino que derivará en un personaje míticamente femenino.

El gnosticismo quiso explicar un misterio, pero no con base en la Revelación, sino en la de sus propias creaciones míticas. No obstante, como receptor de las corrientes teológicas helenistas apeló a una cómoda interpretación de la doctrina de la emanación o a una mediocre e ignorante especulación del problema del uno y los múltiples, la cual ya se conocía desde las tradiciones egipcias más antiguas.[17]

15 Algunas figuras y expresiones sibilinas fueron empleadas por algunos autores patrísticos como Agustín de Hipona (Aug., *Ciu. Dei* 18, 23) y *Quodvultdeus* de Cartago (*Liber promissionum et praedictorum Dei. Tertia pars* 2, 3) como metáforas proféticas y teológicas.

16 Clem. Al., *QDS* 37, 1. Esto se profundizará en el tema de la simbología femenina de la divinidad.

17 *Cf.* Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la Divinidad*, 1999.

## Mariología *sophiológica* en los Padres

El término *sophiologia* tampoco aparece en los autores que tendremos presentes, sin embargo, existen otras expresiones y conceptos teológicos que pueden hacer marco a esto que queremos definir como las cualidades sapienciales de María Madre de Dios en la tradición cristiana. Por ejemplo, la Llena de gracia o de ternura (*Kecharitomene*), Madre del corazón amante (*Kardiotissa*), La más amplia que los cielos (*Platytera ton ouranon*), Fuente vivificadora (*Zoodotos pege*), Señora Reina (*Kyriotissa*), Madre dulce (*Glycophiloussa*), Madre lactante (*Galactotrophoussa*),[18] Virgen de la anunciación (*Euangelistria*), Superiora (*Gerondissa*), Santa (*Deisis*, Siempre junto a Dios), Madre que muestra el Camino (a su hijo Cristo, *Hodigitria*). Esta nomenclatura alude no sólo a títulos encomiásticos para la mujer que dio a luz al Hijo de Dios, sino que con ellos se le atribuye un poder inusitado, lo cual no sería extraño a la concepción popular que asigna a María un talante espiritual de grado excepcional. Mirando estas expresiones que la devoción ha generado y atribuido a la Madre de Dios, tal vez los Padres desarrollaron un perfil teológico para indicar sus cualidades de sabiduría, descripción que no fue fácilmente acogida por la tradición popular. No se acuñó un título, pero se desarrolló un concepto.

Volviendo al perfil sapiencial de María de Nazaret, y como premisa de análisis proponemos dos enunciados que afirman la tesis *sophiológica*. Por una parte, Agustín de Hipona escribe: «Cuando a lo que dijese el Ángel, ella plena de fe, concibió primero a Cristo en la mente que en el vientre»;[19] por otra, León Magno: «Virgen elegida de la regia estirpe de David, la cual, en-

[18] Esta figura está directamente relacionada con la Isis egipcia y con el signo de la madre sentada, quien a su vez es sede del Hijo Verbo de Dios: *Sedes sapientiae*.

[19] Aug., *S.* 215, 4 (*PL* 38, 1074): «*Quae cum dixisset Angelus, illa fide plena, et Christum prius mente, quam ventre concipiens*». En los sermones de la *Natividad del Señor* (184-96) hay otras notas menores que aluden al tema, que bien podrían ampliar la doctrina agustiniana. En esta exposición plantearemos un panorama general con otros autores.

cinta del sagrado feto, concibiera su prole humana y divina, antes con la mente que con el cuerpo».[20] Las expresiones *Christum prius mente, quam ventre concipiens*, y *prius conciperet mente quam corpore* conservan una estrecha relación en cuanto a que pertenecen a autores latinos de finales del siglo IV, principios del V,[21] que han realizado una síntesis de doctrinas antecedentes, y que aceptan la participación epistémica activa de la madre para que ocurra la encarnación desde el plano humano y sobrenatural. La interpretación del postulado: María concibió a Cristo (por la fe), primero en la mente y luego en el cuerpo, lo que requiere de una valoración de otras afirmaciones teológicas, sobre todo con referencia al misterio de Cristo.

## Análisis de recurrencias

Desde las primeras fórmulas marianas de la reflexión teológica, y con relación al paralelismo Eva-María, Ireneo de Lyon muestra el contraste entre el defecto pensante (engaño) de la proto virgen con la fe de la Madre del Salvador (anuncio angélico). Encontramos en esto un indicador de la economía de la salvación con claras características epistémicas: «Porque lo que la virgen Eva había fuertemente ligado con su incredulidad, la Virgen María lo desligó con su fe».[22] María es referida como la mujer de la recta fe que engendra al que ha de quitar el pecado, el factor preponderante de esta declaración es la eficacia del acto creyente y pensante. Hipólito de Roma afirma dentro de los parámetros de la teología del *Logos* lo siguiente: «El Verbo, efectivamente, primero germinó en el seno (de María) y después floreció en

[20] Aug., *S.* 21, 1: *Virgo regia Davidicae stirpis eligitur, quae sacro gravidanda foetu, Divinam Humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore.*

[21] Tener en cuenta que Agustín murió un año antes de la convocatoria del sínodo de Éfeso (431) donde se declaró la Maternidad divina de María, y que León Magno analizó a profundidad el tema de las dos naturalezas y la doble consubstancialidad de Cristo en su *Tomus ad Flavianum*, doctrina que definió la dogmática de Calcedonia del 451.

[22] Iren., *Haer.* 3, 22, 4 (*PG* 7, 958-59).

el mundo».[23] La mención del Verbo considera la preexistencia del Hijo de Dios que en María primero fue pensado para luego ser engendrado y finalmente manifestado. Pensemos que en ese «germinar en el seno» se refiere a la intelección profunda de una madre que está realizando un ejercicio de comprensión antes de darlo a luz carnalmente. En otro lugar, Hipólito complementa la idea diciendo: «El Señor no podrá pecar, pues había sido formado, en cuanto a su naturaleza humana, de materia incorruptible, es decir, con la intervención de la Virgen y del Espíritu Santo, y estaba revestido por dentro y por fuera del Verbo de Dios, a modo de oro purísimo».[24] Jesús hombre tenía la virtud de la luz, es decir, de la gloria y de la verdad, ejemplificadas con el revestimiento formativo de oro purísimo. La metáfora de Hipólito no es una simple expresión poética, sino la facultad intelectiva heredada de María y del Espíritu a quien sería el intérprete y guía de la salvación, y al hablar de formación, requiere de una capacitación progresiva desde el seno materno, así como sucedió en el seno de Isabel cuando el bautista saltó por la presencia del Verbo en palabras de María. Así lo señala Orígenes en el siguiente pasaje:

> En efecto, si el que María llegara a casa de Isabel y la saludara fue suficiente para que el niño *saltara de gozo*[25] *e Isabel, llena del Espíritu Santo*,[26] profiriera aquellas profecías narradas en el Evangelio y si en una sola hora se realizaron en ella tantos progresos, podemos imaginar qué grandes progresos no debió hacer Juan durante aquellos tres meses que María pasó con Isabel. Si en un momento e, incluso, en un instante el niño ya saltó y en cierto sentido enloqueció de gozo y si Isabel se llenó del Espíritu Santo, es verdaderamente inconcebible el que, durante tres meses, ni Juan, ni Isabel hicieran progresos, hallándose cerca de la Madre del Señor y del Salvador mismo. Durante estos tres meses, pues, Juan se estaba ejercitando y en cierto modo era ungido en la arena, como los atletas, y prepa-

23 Hipp., *Antichr.* 8 (*PG* 10, 736).
24 Hipp., *Comm. in Psalm.* 22 (*PG* 10, 864).
25 *Lc* 1, 44.
26 *Ib.* 1, 41.

> rado en el seno materno, a fin de crecer de un modo aún más maravilloso, después de haber nacido de una manera tan admirable.[27]

En este lugar estamos de frente a la doctrina del progreso espiritual de los creyentes que, sin embargo, para el alejandrino es una pedagogía mística. María es colocada como la portadora de un misterio presente en su vientre y que ahora irradia una fuerza inspiradora, profética impulsora de las almas de sus receptores. María y Jesús, más que maestros, son portadores de una *dynamis* divina que no es un simple entrenamiento humano, porque en ellos el desarrollo ha sido sobrenatural, inefable, pero profundamente perfecto desde las consideraciones epistemológicas origenianas sobre el pleno conocimiento de Dios, luego entonces, María debió haber conocido a Dios «cara a cara» para poder engendrarlo. María había hecho un escrutinio interno en su mente para comprender la misión que le aguardaba: «Ella sospechaba que había algo que sobrepasaba lo puramente humano. Por eso todas las palabras de Él las conservaba en su corazón, no como palabras de un niño de doce años, sino como las de quien había sido concebido por obra del Espíritu Santo y al que ella veía *progresar en sabiduría y en gracia ante los ojos de Dios y de los hombres* (*Lc* 2, 52)».[28]

Orígenes propone que esa sospecha es el discernimiento, el dinamismo racional de María ejemplificado con otras alegorías: sede, templo, habitación de Dios, columna y sostén de la verdad. Considera que el conocimiento que ella tiene sobre Dios es la ciencia que aporta al discípulo para mostrar el camino hacia la Verdad.[29]

Eusebio de Cesarea coloca la formación remota de la encarnación de Cristo desde la infancia creyente de la madre: «Con todo esto yo creo que se pone de manifiesto que su generación carnal (la de Cristo) no se realiza mediante la semilla de un hom-

[27] Origenes, *Hom. in Luc.* 9, 1-2 (*PG* 13, 1822).

[28] *Ib.* 20, 4-6 (*PG* 13, 1853).

[29] Origenes, *Io.* 1, 4 (*PG* 14, 32). *Cf.* Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, p. 179. Aquí el autor apunta a la consideración del Espíritu Santo como Madre del *Logos* y a otras metáforas divino-femeninas en sintonía con la controversia anti gnóstica de Orígenes.

bre, sino por obra del Espíritu Santo. Efectivamente, como rocío que desciende de lo alto del cielo, así en el seno fecundo de su Madre, en la tierna infancia, se formó su carne».[30] Ese rocío que baja del cielo ejemplifica la dosificación de la fe que fecunda la ciencia y la consciencia de quien debiera ser la progenitora del Verbo. Los Evangelios apócrifos intuyeron que María había sido preservada y educada para tal fin, y en ello el Espíritu interviene como pedagogo en el alma de la mujer que formará la carne del Mesías. Entiéndase aquí por carne la forma humana y divina de Cristo, que a pesar del arrianismo moderado profesado por Eusebio parece hacer alusión a una concepción en María con una participación divina insustituible. En otro pasaje parece confirmar esta generación profética:

> ¿Quién podrá decir: Me uní a la profetisa, a no ser el Espíritu Santo, inspirado por el cual el profeta hablaba del futuro y acerca del cual se dijo a María: *El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y el poder del Altísimo te cobijará con su sombra*? Por eso, no sin razón puede ser llamada profetisa aquella que, concibiendo por obra del Espíritu Santo, dio a luz a aquel que es designado como Emmanuel, aunque se le imponga otro nombre.[31]

A final de cuentas, el título dado a María como profetisa la reviste como portadora de una revelación divina, bajo la unción continua y directa del Espíritu Santo que le concede el privilegio de engendrar en su alma al Verbo de Dios desde antes del anuncio del arcángel.

Aunque hemos advertido la dificultad histórica de analizar la psicología del personaje literario, las afirmaciones teológicas prefiguran a María como la mujer que sabe, se da cuenta, intuye, indaga, sospecha, mantiene una fe progresiva, es consciente de los sucesos, recibe la ilustración del Espíritu Santo. Esta apreciación parece ser unánime entre los Padres, aunque no aparece con claridad en el desarrollo del dogma cristológico, ya que junto a la

30 Eus., *Comm. in Psalm.* 109, 4 (*PG* 23, 1341).
31 Eus., *DE* 4, 5 (*PG* 22, 1205).

definición de la maternidad divina está insinuado el concepto de concepción en sapiencia. Juan Damasceno equipara todas las funciones realizadas por María a las del Hijo: «Convenía que la Madre de Dios poseyese todo lo que poseía el Hijo, y fuese honrada por todas las criaturas»,[32] es decir, el sujeto materno de la encarnación del Verbo debería estar, por lo menos, al nivel del hagiógrafo, del profeta o del cristiano perfecto en la gnosis exegética, para que, comprendiendo la Revelación y la acción salvífica del Mesías, lo engendrara. Gregorio de Nacianzo lo afirma también en una expresión lírico-dramática poniéndola en labios de María: «¿Fueron en vano mi tormento y mis fatigas por huir de quienes buscaban, Hijo mío, tu muerte desde el primer momento de tu nacimiento? No, no pienso tal, por mucho que me levante y gima. Yo, que te he dado a luz, sé bien cómo te había engendrado».[33]

Si la doctrina común afirma que María concibió sin concurso de varón, la gestación milagrosa depende de un germen racional, más que de otro biológico: «El vientre de María se abulta de un modo evidente, no a consecuencia de una relación conyugal, sino por efecto de la fe; por causa de la Palabra, no de la semilla».[34] Es un germen intelectual que capacita a la madre para convertirla en docta dama, instruida en el gineceo invisible desde donde manan las fuentes naturales y sobrenaturales de la sabiduría:

> El ángel la sorprendió sola en el aposento de su casa, sin que nadie interrumpiera o perturbara su recogimiento. ¿Qué necesidad podía sentir de verse acompañada por otras jóvenes quien se gozaba con la compañía de sus santos pensamientos? Tanto menos sola se creía cuanto más sola se hallaba. ¿Cómo considerarse sola cuando se veía rodeada por tantos libros sagrados, tantos arcángeles y tantos profetas?[35]

[32] Io. D., *Dorm.* 2, 2, 14. Traducción castellana de Guillermo Pons, *Homilías cristológicas y marianas*, pp. 167-203.
[33] Gr. Naz., *Chr. pat.* 910. Traducción de Isabel Garzón Bosque, *La pasión de Cristo*, pp. 105-47.
[34] Zeno, *Tractatus* 1, 5 (*PL* 11, 413).
[35] Ambros., *Virg.* 2, 10 (*PL* 16, 210).

La concepción del Verbo no es un milagro espontáneo que se genera por un pietismo idílico o por una condescendencia absolutamente gratuita; la morada de la Sabiduría debía estar preparada en proporción a lo que recibía. Por tanto, la virtud de María se coloca en línea teologal. Aunque fuese una jovencita en el momento de la concepción era capaz de una madurez sapiencial cultivada a lo largo de su vida, y mantenida para poder alimentar al Hijo con la ciencia que ella recibió, de manera que la carne teologal del Mesías pudiese alimentar a los que habrían de salvarse. De ahí las palabras sapientes de María: «No tienen vino. Hagan lo que él les diga»,[36] y la pregunta de Jesús: «¿Quién es mi madre, quienes son mis hermanos? Los que cumplen la voluntad de mi Padre».[37] Es una procreación y una familiaridad espiritual que se vuelve ciencia para comprender y cumplir los designios divinos. Por eso María está alumbrada por esa virtud que emana siempre de la fe:

> Reflexionando, pues, acerca de estas cosas, cuando escuches que una mujer dijo: *Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te alimentaron*, y oigas que Él respondió: *Dichosos más bien los que cumplen la voluntad de mi Padre*, piensa también que tales expresiones fueron dichas con la misma intención. No era la respuesta de uno que rechaza a su madre, sino la de quien afirma que el alumbramiento no le habría servido de nada, de no haber sido ella muy virtuosa y fiel. Si a María, pues, no le hubiera servido de nada el haber dado a luz a Cristo, si no hubiese estado provista de virtud interior, mucho menos a nosotros, que estamos desprovistos de la virtud de María, nos podrá aprovechar el tener un padre, un hermano o un hijo que sean buenos y virtuosos.[38]

Esa virtud interior advierte la capacidad teologal de los castos que sólo tienen ojos para Dios, mirada aguda para comprender el dinamismo trinitario; virtud cristiana de contemplación y acción.

[36] *Jn* 2, 3-5.
[37] *Mt* 12, 48-50.
[38] Chrys., *Comm. in Ioan.* 21, 1-3 (*PG* 59, 129).

Juan Crisóstomo, como otros autores de la tradición oriental, apuestan al cultivo del alma del creyente, es el modelo educativo greco-romano que ahora tiene un nuevo esquema pedagógico de inducción para alcanzar la santidad.[39] Agustín coincide con Crisóstomo en la interpretación del versículo de Lucas en cuanto a que el seno de María es educador, y quienes se acogen a la pedagogía de la escucha de la Palabra alcanzan la concepción de la carne de Cristo: «María fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo [...], pues a quien le decía: *Bienaventurado el vientre que te llevó*, el Señor le respondió: *Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen* (*Lc* 11, 27-28)».[40]

Concibió creyendo

Agustín de Hipona profundiza en esta proposición: *concibió creyendo*; *alumbró creyendo*, con ella alude a una nueva categoría epistémica y espiritual atribuible a la Virgen-Madre, como un método específico de concebir a través de una operación racional en consonancia con la Revelación:

> Creamos, pues, 'en Jesucristo, nuestro Señor, nacido del Espíritu Santo y de la virgen María'. Pues también la misma bienaventurada María concibió creyendo a quien alumbró creyendo. Después que se le prometió el hijo, preguntó cómo podía suceder eso, puesto que no conocía varón. En efecto, sólo conocía un modo de concebir y de dar a luz; aunque personalmente no lo había experimentado, había aprendido de otras mujeres —la naturaleza es repetitiva— que el hombre nace del varón y de la mujer. El ángel le dio por respuesta: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca de ti será santo y será llamado Hijo de Dios» (*Lc* 1, 35). Tras estas palabras del ángel,

[39] Ejemplos de ello son: Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*; Gregorio Taumaturgo, *Discurso de agradecimiento*; Juan Crisóstomo, *De la vanagloria y la educación de los hijos.*

[40] Aug., *De sancta virg.* 3 (*PL* 40, 398).

> ella, llena de fe y habiendo concebido a Cristo antes en su espíritu que en su seno, creyó, y se hizo realidad en ella lo que creyó.[41]

María parte de un método elemental para entender y creer: ella duda y pregunta «dime el modo». Con ello recibe la instrucción para engendrar lo santo «en escucha y con integridad»:

> «Me anuncias un hijo y me dejas en vilo; dime, pues, el modo». Pudo, en efecto, la santa virgen temer o ignorar los designios de Dios, como si el querer que tuviera un hijo significase desaprobar su voto de virginidad. ¿Qué pasaría si se le hubiese dicho: cásate y únete con tu esposo? Dios no hablaría nunca así, pues, en cuanto Dios, había aceptado el voto de la virgen. Y recibió de ella lo que él le había donado. Dime, pues, mensajero de Dios: «¿Cómo sucederá eso?» (*Lc* 1, 34) Advierte que el ángel lo sabe y ella le pregunta sin dudar lo más mínimo. Como vio que ella preguntaba sin dudar del hecho, no rehusó instruirla. Escucha cómo. Tu virginidad se mantendrá; tú no tienes más que creer la verdad; guarda la virginidad y recibe la integridad. Finalmente, escucha cómo sucederá eso: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cobijará con su sombra» (*Lc* 1, 35), porque concibes mediante la fe, creyendo, no yaciendo con varón, porque quedarás encinta: Por eso lo que nacerá de ti será santo y será llamado hijo de Dios.[42]

Pareciera que esta concepción dependiese sólo de un proceso noético de fe, como una consecución espiritual abstracta, o como una gloriosa experiencia mística, sin embargo, la base del argumento depende de la declaración del ángel: «llena de gracia», ya que éste es el vértice dogmático para afirmar que Cristo *incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est*; encarnación biológica y sobrenatural: «Poned los ojos en su nacimiento humano. Quiso nacer sin pecado aquel a quien conci-

[41] Aug., *S.* 215, 4 (*PL* 38, 1074). Cabe resaltar que Agustín está explicando el Símbolo de fe (*In redditione Symboli*), luego entonces el dato de la concepción sapiente se integra al dogma de la concepción virginal y de la maternidad divina.
[42] Aug., *S.* 291, 5 (*PL* 38, 1318-9).

bió una virgen, y quien no lo deseó con la concupiscencia carnal. La concepción del hijo fue resultado de la fe de la madre»,[43] y Fulgencio de Ruspe parece estar de acuerdo: «En la madre del segundo hombre la gracia de Dios ha preservado la integridad de la mente y de su carne. En efecto, a la mente le ha concedido una fe firmísima y en la carne ha eliminado totalmente el deleite carnal».[44] La participación activa de la Madre está más allá de la simple aceptación del anuncio del ángel, es la función educativa e intelectiva la que permite que se realice el designio divino. Agustín lo dirá con todas sus letras: «La concepción del hijo fue resultado de la fe de la madre»; «ella, plena de fe, concibió primero a Cristo en la mente que en el vientre».[45]

### *Sedes sapientiae*

Las atribuciones sapienciales a María están identificadas en esta expresión tradicional como si ella fuese depositaria de los tesoros divinos y, en efecto, el tesoro eterno fue su propio Hijo a quien recibió, pero no sólo para hacerle silla o pedestal. La imagen devocional de la jaculatoria lauretana nos remite a la estampa de la «Isis cristiana»[46] que soporta en su regazo al Hijo de Dios, Verbo, Palabra eterna por la que fueron creadas todas las cosas, simbolizando, entonces, la operación amorosa de la madre como silla humana de quien es la Sabiduría total, no así de las cualidades de la progenitora durante la gestación sapiente. Luego entonces nos referimos a las definiciones dogmáticas que los Padres dieron a la ciencia de María porque ella supo desde la anunciación que era: la Madre de Dios, que concebiría en su seno al Verbo, sujeto o receptáculo de la sombra del Altísimo (y en su concepción más amplia, *topos* de la Trinidad); mujer receptora de una revelación; definida como la llena de gracia: «Uno la denomina Madre de la

43 Aug., *S.* 229 P (= Lambot 3).
44 Fulgencio de Ruspe, *Sermón 2 sobre el nacimiento del Señor* (*PL* 65, 728).
45 Aug., *S.* 215, 4 (*PL* 38, 1074).
46 Con su debida proporción tenemos en cuenta la imagen egipcia de la madre, la cual será sustituida en la devoción popular del pueblo romano por aquella de María.

luz; otro, astro de la vida. Este la llama trono de Dios; aquél la menciona templo más grande que el cielo. Uno la proclama cátedra no inferior a la formada por los querubines».[47] Germán de Constantinopla, célebre por su predicación mariana, sintetiza esta doble función de la Madre, ser recipiente y fuente de la sabiduría divina: «Serás llamada trono de Dios y regia sede del Rey de los cielos, tú eres Reina y Señora... Tú que me estás hablando, explícame de qué modo seré yo trono del Altísimo y de qué manera mi carne de barro tocará aquella luz intangible que supera al mismo sol. Lo que tú me anuncias, oh joven, son cosas inconcebibles».[48] Finalmente, la liturgia dejará en su formulación poética esas intuiciones en los oídos de la piedad posterior a la época patrística:

> Deseaba la Virgen
> comprender el misterio
> y al heraldo divino pregunta:
> «¿Podrá dar a luz criatura
> una virgen? Responde, te ruego».
> Reverente Gabriel contestaba,
> y así le cantaba:
> Salve, tú guía al eterno consejo;
> Salve, tú prenda de arcano misterio.
> Salve, milagro primero de Cristo;
> Salve, compendio de todos sus dogmas.
> Salve, sagrario de arcana Sapiencia;
> Salve, despensa de la Providencia.[49]

## Conclusión

Una reflexión más o menos reciente atribuye a María algunos tipos de ciencia que convienen a una explicación dogmática y que pueden estar relacionadas con la interpretación de los pasajes bí-

[47] Hsch. H., *Hom.* 2 (*PG* 93, 1460-1).
[48] Germán de Constantinopla, *Homilías mariológicas* 3, p. 85.
[49] *Himno Akáthistos* 3, 16.

blicos, estos son: ciencia *per se infusa* o de contemplación mística; ciencia *per accidens infusa* o luz profética; certeza de gracias místicas, aquellas que nos hacen agradables ante Dios (*gratia gratum faciens*); experiencia de la tiniebla luminosa (contemplación y duda, «¿Cómo será? —Hágase»); conocimiento de unión plena, extática, transformante, contemplativa («conservaba todo aquello en su corazón»), consciencia de la posesión de Dios en su seno, al Infinito, al Inabarcable (*totum sed non totaliter*); revelaciones y confidencias de parte de Jesús, sujetas también a programa durante la vida oculta; enseñanza pública de Jesús, convirtiéndose en discípula perenne del Revelador.[50] Viéndolo de este modo, María es trono de la sabiduría total porque ha convivido con quien se definió como la Verdad plena, sin embargo, ella es descrita como una inteligencia portentosa capaz de intuir, desarrollarse y condensar el misterio en sí misma gracias al don intelectual que recibió como creatura. Es la mujer consciente de las realidades sobrenaturales, no sólo es un receptáculo digno, sus operaciones racionales de fe la facultaron para saber cómo engendrar al Hijo de Dios. Los Padres tienen la convicción de la fecundación espiritual a través de una semilla generativa *similia similibus*; al *Logos* se le concibe con la *ratio*, no con semilla de varón.

La reflexión gnóstica puso una base metafísica con el fin de hacer relevante el factor femenino de la divinidad, sin embargo, la reflexión teológica de los eclesiásticos complementó y asumió las cualidades de *Ennoia* (Madre, Pensamiento, Espíritu virginal) para jerarquizar el lugar de la Madre de Dios en el marco del dogma, titulándola como docta *Theotokos*, sapiente fémina, madre inteligente, mujer revestida con las cualidades del Verbo. ¿De qué otra manera podría un ser humano hacerse cargo de la encomienda recibida, sino con fe y ciencia perfecta?

Esto es lo que podríamos denominar *sophiologia* de María. La teología patrística tiene afirmaciones que indican una alta cualidad intelectual en la mujer del Evangelio, la misma que ha recibido el encomio de la Tradición cristiana por sus adjetivos teoló-

50 *Cf.* Brambila, *Consideraciones teológicas sobre la ciencia de la Santísima Virgen María*, 1964.

gico morales (obediencia, sencillez, humildad, dulzura, nutriente, etcétera), cualidades que nadie osaría omitirle. Sin embargo, emerge este otro adjetivo que está presente, apenas insinuado y que debería crecer más en la doctrina común mariana; el apelativo de madre sabia, la Virgen de la fe intelectiva, la Inmaculada que ha concebido en sapiencia.

Concluimos con una nota de Thomas Špidlík que puede sintetizar la exposición: «La esencia de la contemplación es descubrir las maravillas divinas, las diversas encarnaciones del *logos* divino en el universo, que son revelaciones parciales del mismo misterio que se ha cumplido en la *Theotokos*, los reflejos de la única sabiduría de Dios».[51]

[51] *Cf.* Špidlík, «La pietà mariana nella Chiesa orientale», pp. 270-86.

í

# Bibliografía

*Capítulo 1*

Fuentes:

Refoulé, R. François y Pierre de Labriolle. *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*. Paris, Du Cerf, 1957. (SCh 46)

Vicastillo, Salvador. *Tertuliano. «Prescripciones» contra todas las herejías*. Madrid, Ciudad Nueva, 2001. (Fuentes patrísticas, 14)

Estudios:

Batiffol, Pierre, *L'Église naissante et le Catholicisme*. Paris, J. Gabalda, 1927.

Berardino, Angelo di, ed., *Diccionario de Patrística y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1991. 2 vols.

Gramaglia, Pier Angelo, «Il linguaggio eresiologico in Tertulliano. L'approccio cattolico all'eresia», *Augustinianum* 25, 1985, pp. 667-710.

Grossi, Vittorino, «Istituzione e Spirito in Tertulliano (*De praescriptione-De pudicitia*)», *Augustinianum* 20, 1980, pp. 645-54.

Michaelides, Dimitri, *Foi, Écritures et Tradition ou les* praescriptiones *chez Tertullien*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

Munier, Charles, «Les conceptions hérésiologiques de Tertullien», *Augustinianum* 20, 1980, pp. 256-66.

*Capítulo 2*

Fuentes:

*Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.
Orígenes, *Contra Celso*. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
Orígenes, *Sobre los principios*. Trad. de Samuel Fernández. Madrid, Ciudad Nueva, 2015. (Fuentes patrísticas, 27)
Platón, *Menón*. En *Diálogos* (vol. 2). Trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid, Gredos, 2008.
———, *Timeo*. En *Diálogos* (vol. 4). Trad. de María de los Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2008.

Estudios:

Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Gredos, 2012.
Campenhausen, Hans von, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos*. Trad. de Serafín Fernández. Madrid, Cristiandad, 1974. Vol. 1.
Castagno, Monaci, dir., *Diccionario de Orígenes*. Burgos, Monte Carmelo, 2003.
Crouzel, Henri, *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid, BAC, 2015.
Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*. Madrid, BAC, 1986. Vol. 2.
Grimal, Pierre, *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós, 2003.
Quasten, Johannes, *Patrología*, 2.ª ed. Madrid, BAC, 1968. Vol. 1.
Vives, José, *Los Padres de la Iglesia*. Herder, Barcelona, 1971.

*Capítulo 3*

Fuentes:

GREGOIRE de Nysse, *La création de l'homme*. Trad. de Jean Laplace. Paris, Du Cerf, 1944.

Estudios:

DROBNER, Hubertus, «Fuentes y métodos filosóficos de Gregorio de Nisa», *Teología y Vida* 43, 2002, pp. 205-15.

FLICK, Mauricio y Zoltan Alszeghy, *Antropología teológica*. Salamanca, Sígueme, 2006.

GROSSI, Vittorino, *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma, Borla, 1983.

MATEO SECO, Lucas Francisco, «Imágenes de la imagen. *Génesis* 1, 26 y *Colosenses* 1, 15 en Gregorio de Nisa», *Scripta Theologica* 40/3, 2008, pp. 677-93.

MATEO SECO, Lucas Francisco y Giulio Maspero, eds., *Diccionario de san Gregorio de Nisa*. Burgos, Monte Carmelo, 2006.

METZ, Johann Baptist, *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca, Sígueme, 1972.

NICOLA, Alejandro E., «¿Presencia de Ireneo en el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Gregorio de Nisa?», *Veritas* 31, 2014, pp. 205-19.

PEROLI, Enrico, *Il platonismo e l'antropologia filosófica di Gregorio di Nissa, con particulare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Milan, Vita e Pensiero, 1993.

PETCU, Liviu, «The doctrine of *epektasis*. One of major contributions of saint Gregory of Nyssa to the history of thinking», *Revista portuguesa de filosofia* 73/2, 2017, pp. 771-82.

QUASTEN, Johannes, *Patrología*. Madrid, BAC, 2004. Vol. 2

RANHER, Karl, «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», *Mysterium salutis* 2, 1969, pp. 454-68.

Solano Pinzón, Orlando, «Inculturación de la Teología en Gregorio de Nisa: antecedentes», *Theologica Xaveriana* 179, 2015, pp. 158-79.

Valverde, Carlos, *Antropología filosófica*. Valencia, EDICEP, 2002.

*Capítulo 4*

Fuentes:

Ambroise de Milan, *Des sacraments. Des mystères. Explication du symbole*. Ed. y trad. de Bernard Botte. Paris, Du Cerf, 1961. (SCh 25 bis)

Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*, 2.ª ed. Trad. de Calogero Riggi. Roma, Città Nuova, 1997. (Collana di testi patristici, 103)

Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*. Ed. de Victor Saxer. Trad. de Gabriella Maestri. Roma, Paoline Editoriale, 1994.

Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*. Ed. y trad. de Auguste Piédagnel. Paris, Du Cerf, 1966. (SCh 126)

Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*. Ed. y trad. de Antoine Wenger. Paris, Du Cerf, 1970. (SCh 50)

———, *Trois catéchèses baptismales*. Ed. y trad. de Auguste Piédagnel. Paris, Du Cerf, 1990. (SCh 366)

Juan Crisóstomo, *Comentario a la Carta a los gálatas*. Trad. de Isabel Garzón Bosque. Madrid, Ciudad Nueva, 1996. (BPa 34)

———, *Las catequesis bautismales*. Trad. de Argimiro Velasco. Madrid, Ciudad Nueva, 1995. (BPa 3)

Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéquetiques*. Ed. de Raymond Tonneau y Robert Devreesse. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949. (Studi e testi, 145)

Estudios:

BEATRICE, Pier Franco, «Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3, 21». En Ugo Bianchi (ed.), *La tradizione dell'* enkrateia. *Motivazioni ontologiche e protologiche*. Roma, Ateneo, 1985, pp. 433-82.

CALLEWAERT, Kamiel, *Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*. Steenbrugis, Abbata S. Petri, 1940.

CRNČEVIĆ, Ante, *Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battesimale*. Roma, Edizione Liturgiche, 2000. (CLV-BEL Subsidia, 108)

DANIÉLOU, Jean, *Théologie du Judéo-christianisme*. Paris, Desclée, 1991.

DELLAGIACOMMA, V., «*Induere Christum*», *Rivista Biblica Italiana* 4, 1956, pp. 114-42.

FAMOSO, S., «*Accipe lampadam ardentem*. Origene ed evoluzione del rito», *Rivista Liturgica* 42, 1955, pp. 193-9.

HAULOTTE, Edgar, *Symbolique du vêtement selon la Bible*. Paris, Aubier, 1966. (Théologie, 65)

LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1961.

MAZZA, Enrico, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*. Roma, Edizione Liturgiche, 1996.

MICHAELIS, W., «λευκός». En Gerhard Kittel y Friedrich Gerhard (eds.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*. Brescia, Paideia, 1971.

NOCE, Carla, *Vestis varia. L'imagine della veste nell'opera di Origene*. Roma, IPA, 2002. (Studia Ephemerides Augustinianum, 79)

OÑATIBIA, Ignacio, «La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la Teología de Teodoro de Mopsuestia», *Scriptorium Victoriense* 1, 1954, pp. 100-33.

PAVAN, Vincenzo, «Le veste bianca battesimale indicium escatologico nella Chiesa dei primi secoli», *Augustinianum* 18, 1978, pp. 257-71.

Portal, Frédéric, *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Âge et les temps modernes*. Parigi, Maisnie, 1975.
Puniet, Pierre de, «Aubes baptismales», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris, Letouzey et Ané, 1924, pp. 3118-40. Vol. 1.
Quasten, Johannes, «Theodore of Mopsuestia on the exorcism of the cilicium», *Harvard Theological Review* 35, 1942, pp. 209-19.
———, «The garment of immortality. A study of the *Accipe vestem candidam*». En Vittorino Grossi, *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro*. Roma, Desclée, 1966, pp. 391-401. Vol. 1.
Racinet, Albert, *Enciclopedia storica del costume*. Roma, Gremese, 1990.
Ranher, Hugo, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. Bologna, Il Mulino, 1971.
Riley, Huge, *Christian initiation*. Washington, Consortium Press, 1974. (Studies in Christian Antiquity, 17)
Saxer, Victor, *Les rites de l'initiation chrétienne du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medievo, 1988.
Sendler, Egon, *L'icona immagine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica*. Milano, San Paolo, 1985.

*Capítulo 5*

Fuentes:

Clemente de Alejandría, *Protréptico*. Ed. de Marcelo Merino. Madrid, Ciudad Nueva, 2008. (Fuentes patrísticas, 21)
———, *Stromata*. Ed. de Marcelo Merino. Madrid, Ciudad Nueva, 2003. (Fuentes patrísticas, 15)
Jerónimo de Estridón, *Epistolario*. Trad. de Juan Bautista Bueno. Madrid, BAC, 1993. 2 vols.

Estudios:

ALTANER, Berthold, *Patrología*. Trad. de Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez del Val. Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

DELEBECQUE, Edouard, «Les deux versions du Discours de Saint Paul a l'Areópague (*Actes des Apôtres* 17, 22-31)», *Les Études Classiques Namur* 52, 1984, pp. 233-50.

FERGUSON, Wallace K., ed., *Erasmi Opuscula. A supplement to the Opera Omnia*. N. Y., New York University, Springer-Science+Business Media, 1993.

LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 2003. Vol. 1.

SORDI, Marta, *Los cristianos y el Imperio Romano*. Madrid, Encuentro, 1988.

*Capítulo 6*

Fuentes:

AGUSTÍN de Hipona, «Réplica al gramático Cresconio, donatista», en *Obras completas de san Agustín*. Madrid, BAC, 1994. Vol. 34.

———, «Sermones 1», en *Obras completas de san Agustín*. Madrid, BAC, 1994. Vol. 7.

———, «Sobre la doctrina cristiana», en *Obras completas de san Agustín*. Madrid, BAC, 1957. Vol. 15.

AMBROSIASTER, *Homilia in 2 Cor.* (*PL* 17, 275-338)

AMONIO, «*In Aristotelis De interpretatione commentarius*». En Adolfus Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, 1897. Vol. 4 (pars v).

ARISTÓTELES, *Retórica*. Trad., pról. y notas de Antonio Tovar. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

———, *Poética*. Ed. tril. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1974.

*Biblia Vulgata*, 4.ª ed. Ed. de Robertus Weber. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Cicero, *De officiis*. London, Harvard University Press, 1913.

———, *De oratore*. Leipzig, Teubner, 1969. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)

———, *El orador*, 2.ª ed. Trad. de Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

Demetrius, *On style (Peri hermeneias)*. London, Harvard University Press, 1995.

Fortunatus, *Ars rhetorica*. En Karl Halm (ed.), *Rhetores Latini minores*. Lipsiae, Teubner, 1863, pp. 79-134.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Trad. de José Oroz Reta. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Iulius Victor, *Ars rhetorica*. En Karl Halm (ed.), *Rhetores Latini minores*. Lipsiae, Teubner, 1863, pp. 371-448.

Jerónimo de Estridón, *Epistolario*. Trad. de Juan Bautista Bueno. Madrid, BAC, 1993. Vol. 1.

Lactantius, *Opera omnia. Pars I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*. Ed. de Samuel Brandt y G. Laubnamm. Vindobonae, F. Tempsky, 1890. (CSEL 19)

Lisias, *Sobre el asesinato de Eratóstenes*. Trad., intr. y notas de Paola Vianello. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990.

Orígenes, *Contra Celso*. Madrid, BAC, 1967.

Plato, *Protagoras*. Cambridge, Harvard University Press, 1952, pp. 85-257.

———, *Apology*. Cambridge, Harvard University Press, 1914, pp. 61-154.

Quintilianus, *Institutio oratoria*. Cambridge, Harvard University Press, 1921 y 1922. Vols. 2 y 4.

*Rhetorica ad Herennium*. Trad. de Bulmaro Reyes Coria. México, UNAM, 2010.

Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*. London & New York, Heinemann, 1920, 1925. Vols. 1-3.

Sulpicius Victor, *Institutiones oratoriae*. En Karl Halm (ed.), *Rhetores Latini minores*. Lipsiae, Teubner, 1863, pp. 311-52.

Estudios:

CAMERON, Averil, «Education and Literary Culture». En *ead.* y P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 665-707. Vol. 13.
HENDRICKSON, Georges, «The Origin and Meaning of the Ancient Characters of Style», *The American Journal of Philology* 26, 3, 1905, pp. 249-90.
INGLEBERT, Hervé, «Late Antique Conceptions of Late Antiquity». En Scott Fitzgerald (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. N.Y., Oxford University Press, 2012, pp. 3-28.
KENNEDY, George Alexander, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, 2.ª ed. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999.
RAPPE, Sara, «The New Math: How to Add and to Substract Pagan Elements in Christian Education». En Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden, Brill, 2001, pp. 405-32.

*Capítulo 7*

Fuentes:

AMBROSIO, *Escritos sobre la virginidad*. Trad. de Domingo Ramos-Lissón. Madrid, Ciudad Nueva, 2011. (BPa 85)
FULGENCIO de Ruspe, *Sermón 2 sobre el nacimiento del Señor*. (*PL* 65, 726-9)
GERMÁN de Constantinopla, *Homilías mariológicas*. Trad. de Guillermo Pons. Madrid, Ciudad Nueva, 1991. (BPa 13)
GREGORIO NACIANCENO, *La pasión de Cristo*. Trad. de Isabel Garzón Bosque. Madrid, Ciudad Nueva, 1995. (BPa 4)

Estudios:

BRAMBILA, Antonio, *Consideraciones teológicas sobre la ciencia de la Santísima Virgen María*. México, Jus, 1964.

Gordillo, Mauricio, *Mariologia Orientalis*. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1954. (Orientalia Christiana Analecta, 141)

Grossi, Vittorino y Angelo di Berardino, *La Chiesa antica: eclesiologia e istituzioni*. Roma, Borla, 1984.

Hornung, Erik, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la Divinidad*. Madrid, Trotta, 1999. (Ciencias Bíblicas y Orientales)

Orbe, Antonio, *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Salamanca, Sígueme, 1988.

Peretto, Elio, «Mariologia patristica». En Antonio Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma, Città Nuova, 1989, pp. 697-756.

Rius-Camps, Josep, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*. Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1970. (Orientalia Christiana Analecta, 188)

Söll, G. I., «María». En Angelo di Berardino (dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*. Roma, Marietti, 1994, pp. 2104-11.

Špidlík, Tomas, «La pietà mariana nella Chiesa orientale». En Ermanno Ancilli (ed.), *Maria, mistero di grazia*. Roma, Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, 1974, pp. 270-86. (Collana della Rivista di Vita Spirituale)

*Temas patrísticos 2*
fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,
se terminó de producir en octubre de 2021
en la Editora Seiyu de México S. A. de C. V.
Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida
exclusivo de la serie jillo así como salida a impresión por demanda.

En el diseño de la colección y en la composición de este volumen,
realizados por Editora Seiyu y Juan Pablo Granados Gómez,
se utilizaron las familias tipográficas Gentium e Ibarra Real
en diferentes puntajes y adaptaciones.

La totalidad del contenido de la presente publicación
es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad
de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma.
El cuidado de la edición académica estuvo a cargo
de María Alejandra Valdés García.

Imagen en la cubierta:

Anónimo (*c.* s. XVI). Asamblea retabular con una representación pictórica de los cuatro Padres de la Iglesia Latina. En la imagen san Gregorio Magno. Banco inferior del retablo mayor o maestro sobre el que se apoyan las cuatro columnas corintias aludiendo a los cuatro pilares de la Iglesia. Templo de Nuestra Señora de la Asunción (s. XVI) en Villamelendro de Valdavia, provincia de Palencia, comunidad autónoma de Castilla y León, España.

# Contenido interactivo



El segundo volumen de *Temas patrísticos*, incluye en total siete ensayos. Cinco de ellos sobre temas específicos de autores eclesiásticos griegos y latinos: Tertuliano, Orígenes, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo y Jerónimo de Estridón, que nos proporcionan un mosaico de ideales y doctrina cristiana desde el siglo II hasta comienzos del V; y dos de carácter más general sobre "La dignificación del *sermo humilis* por los autores cristiano-latinos tardoantiguos" y "*Sophiologia* de María en la Patrística", basados en diversas fuentes literarias de primera mano. Todos ellos escritos con la intención de acercar tanto al lector novel a los Padres de la Iglesia como al especialista que encontrará nuevas facetas en los autores por él ya conocidos.







